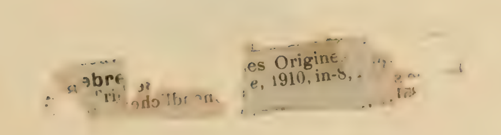


Bibliothèque de Théologie historique

LES ORIGINES DU DOGME DE LA TRINITÉ


es Origine
e, 1910, in-8,

HISTOIRE

DU

DOGME DE LA TRINITÉ

DES ORIGINES A SAINT AUGUSTIN

PAR

Jules LEBRETON

PROFESSEUR D'HISTOIRE DES ORIGINES CHRÉTIENNES
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

TOME I[er]

LES ORIGINES

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — PARIS.

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LES ORIGINES
DU
DOGME DE LA TRINITÉ

PAR

Jules LEBRETON

PROFESSEUR D'HISTOIRE DES ORIGINES CHRÉTIENNES
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS.



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1910

DÉPOT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché.*



Nihil obstat

Parisiis, die 18ª Februarii 1910

A. D'ALÈS.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 21ª Februarii 1910

ALFRED BAUDRILLART,

v. g. Rect.

AVANT-PROPOS

Ainsi que l'indique le titre de ce volume, ce sont seulement les *origines* du dogme de la Trinité qui sont racontées ici ; l'auteur se propose de poursuivre plus tard l'étude de ce dogme chez les Pères anténicéens et chez les Pères du IVe siècle.

Quels que soient le mérite et l'intérêt de certaines esquisses récentes, on reconnaîtra que, depuis Baur, nul historien n'a traité ce sujet dans son ensemble avec l'ampleur qu'il mérite ; et il semble que ni les histoires générales du dogme chrétien ni les monographies consacrées aux différents théologiens ne suffisent à combler cette lacune.

D'autre part, si les travaux scientifiques ont été rares, les œuvres de polémique ont pullulé; et il faudrait sans doute remonter deux siècles en arrière, jusqu'aux origines de l'unitarianisme, pour retrouver un tel acharnement à discuter le dogme de la Trinité et son histoire.

En écrivant ces pages, l'auteur a donc espéré faire œuvre utile à la science et à l'Église. Il a pensé pouvoir atteindre plus sûrement ce double but, en s'abstenant, autant que possible, de toute polémique, et en exposant historiquement l'origine et le progrès du dogme trinitaire.

Le dessein qu'il s'est proposé a commandé sa méthode : ce qu'il a cherché dans les livres inspirés des deux Testaments, ce n'est point la règle de notre foi, c'est l'expression de la foi de leurs auteurs; les passages qui en sont cités, ne le sont point, comme des textes juridiques, pour trancher un débat,

mais, comme des documents historiques, pour marquer le développement d'un doctrine; ils sont cités, non d'après la vulgate latine, mais d'après les textes originaux, transcrits ou traduits immédiatement. Pour la même raison, on a pris soin de signaler les différences d'aspect, les nuances individuelles qui distinguent l'enseignement des différents auteurs sacrés, de saint Paul, par exemple, ou de saint Jean; elles peuvent légitimement être négligées par un théologien, soucieux avant tout d'atteindre, dans la révélation, la vérité divine; elles ont aux yeux de l'historien une grande importance, parce qu'elles lui font saisir dans leur diversité les échos multiples que cette révélation a éveillés dans les âmes humaines, la foi et la vie qu'elle y a provoquées. Des faits ainsi exposés les conclusions se dégageront d'elles-mêmes, si toutefois l'exposé est fidèle.

Cette fidélité a été le souci principal de l'auteur, comme elle était son premier devoir. Ce n'est pas, certes, qu'il se soit, par méthode, rendu indifférent à l'enquête, ni qu'il ait étudié un si grand sujet sans amour; mais, par cela même que le sujet était plus sacré, il imposait à l'historien une probité plus scrupuleuse; nous eussions regardé comme une étrange témérité de chercher à rendre plus lumineux l'enseignement du Christ, ou plus explicites des écrits inspirés par Dieu.

Quand on entreprend d'écrire une histoire dont plusieurs chapitres du moins ont été tant de fois racontés, on ne saurait se flatter d'en connaître toute la bibliographie; une vie n'y suffirait pas; du moins avons-nous cherché, à profiter, dans la mesure possible, des travaux de nos devanciers, non seulement des Pères et des théologiens catholiques, mais aussi des critiques de toute nuance. Des références ainsi recueillies nous n'avons retenu qu'un très petit nombre, estimant inutile de dresser pour chaque question des listes bibliographiques que d'autres historiens avaient déjà établies avec un grand soin, H. J. Holtzmann, par exemple, ou M. Le-

pin pour les questions qu'il a traitées. En dehors des travaux spéciaux dont la mention s'imposait, nous n'avons guère indiqué que les écrivains auxquels nous étions plus redevables, ou ceux dont l'opinion sur un point donné avait une autorité particulière et était plus importante à connaître. Nous avons aussi réduit au minimum les controverses, ne voulant retenir des livres contemporains que ce qui nous aidait à mieux comprendre les faits et les textes.

Pour y parvenir, nous avons attaché une importance souveraine à l'enseignement de l'Église, non seulement nous soumettant à ses décisions qui s'imposent à tout catholique, mais nous inspirant de ses directions et de son esprit; nous estimions, en effet, que la chaîne vive de notre tradition nous reliait plus étroitement encore et plus sûrement au passé que les commentaires des exégètes et les dissertations des historiens.

Ce passé cher et sacré, nous eussions voulu le faire revivre ici, et en rendre l'impression immédiate, telle qu'on l'eût perçue au premier jour. Le livre achevé, nous sentons combien il répond mal à ce rêve. Que le lecteur en excuse l'imperfection; que notre Maître nous la pardonne.

Nous sommes heureux, en terminant ce travail, de remercier ceux de nos maîtres et amis qui ont bien voulu prendre la peine de lire cet ouvrage en manuscrit, et qui nous ont suggéré bien des corrections heureuses. Nous adressons aussi un souvenir reconnaissant aux étudiants et aux auditeurs devant qui nous avons exposé, à l'Institut catholique, la première esquisse de cette histoire, et dont la bienveillante attention a encouragé nos efforts.

J LEBRETON.

Paris. Noël, 1909.

TABLE DES SIGLES

BZ *Biblische Zeitschrift.* Freiburg im Breisgau.
CIG *Corpus inscriptionum graecarum.*
CIL *Corpus inscriptionum latinarum.*
CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Académie de Vienne).
DAGR *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (Daremberg-Saglio-Pottier).
DB *Dictionary of the Bible* (J. Hastings).
DdlB *Dictionnaire de la Bible* (F. Vigouroux).
DT *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant-Mangenot).
EB *Encyclopaedia Biblica* (Cheyne-Black).
FHG *Fragmenta historicorum graecorum* (C. Mueller).
Fr. st. *Stoicorum ueterum fragmenta* (I. ab Arnim).
GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte* (Académie de Berlin).
JE *The Jewish Encyclopedia* (J. Singer).
JQR *The Jewish Quarterly Review.* London.
JTS *The Journal of Theological Studies.* London.
ML *Ausführliches Lexikon der Mythologie* (W. H. Roscher).
OGI *Orientis graeci inscriptiones selectae* (W. Dittenberger).
PG *Patrologiae series graeca* (Migne).
PL *Patrologiae series latina* (Migne).
RB *Revue biblique.* Paris.
RE *Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche* 3. (Herzog-Hauck).
REJ *Revue des Études juives.* Paris.
RHE *Revue d'histoire ecclésiastique.* Louvain.
RHLR *Revue d'histoire et de littérature religieuses.* Paris.
RSR *Recherches de science religieuse.* Paris.
TS *Texts and studies* (J. A. Robinson).
TU *Texte und Untersuchungen* (O. v. Gebhardt-A. Harnack-C. Schmidt).
ZNTW *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.* Giessen.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

La liste ci-dessous ne prétend pas être une bibliographie complète des questions traitées dans ce volume; elle a pour but unique de faciliter l'identification des ouvrages cités et d'alléger les notes dans le cours du livre. On n'y a pas fait entrer les ouvrages ou dissertations qui n'intéressent qu'indirectement cette histoire et qui ne sont cités qu'incidemment.

Le texte hébreu de l'A. T. est cité d'après KITTEL (Lipsiae, Hinrichs, 1905-1906); le texte grec de l'A. T., d'après SWETE (Cambridge, the University Press, I, 1901; II (2e éd.), 1896; III, (2e éd.), 1899); le texte grec du N. T., d'après NESTLE (Stuttgart, 1904); le texte de la vulgate latine d'après l'édition clémentine; le texte grec de Philon est cité d'après COHN-WENDLAND (Berlin, Reimer, I-V. 1896-1906), et, pour les traités non encore parus dans cette édition, d'après MANGEY (London, 1742, 2 vol.); on indique, là où il y a lieu, le paragraphe de COHN-WENDLAND, puis, entre parenthèses, le tome et la page de MANGEY (*M.*); les traités non conservés en grec sont cités d'après AUCHER (Venise, 1822-1826). Pour les éditions des autres auteurs v. les notes.

ANATHON AALL, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie.* Leipzig, Reisland, 1896. *Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur.* Leipzig, Reisland, 1899.

IOANNES AB ARNIM, *Stoicorum ueterum fragmenta.* Lipsiae, Teubner, I, *Zeno et Zenonis discipuli*, 1905. II, *Chrysippi fragmenta logica et physica,* 1903. III, *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi,* 1903.

WILHELM BACHER, *Die Agada der Tannaiten,* I, *von Hillel bis Akiba.* 2te Auflage. Strassburg, Trübner, 1903.

W. BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck.* Freiburg i. B., Mohr, 1898.

E. BEURLIER, *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien.* Paris, Thorin, 1891.

— *De diuinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius.* Parisiis, Thorin, 1890.

FRIDERICUS BLASS, *Euangelium secundum Matthaeum cum uariae lectionis delectu.* Lipsiae, Teubner, 1901.

— *Euangelium secundum Lucam siue Lucae ad Theophilum liber prior secundum formam quae uidetur Romanam.* Lipsiae, Teubner, 1897.

— *Acta apostolorum siue Lucae ad Theophilum liber alter.* Göttingen, Vandenhoek, 1895.

Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins.* 6e édition. Paris, Hachette, 1906.

Adolf Bonhoeffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie.* Stuttgart, Enke, 1890.

— *Die Ethik des Stoikers Epictet.* Stuttgart, Enke, 1894.

Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (2e éd.). Berlin, Reuther, 1906.

— *Die Offenbarung Johannis.* Göttingen, Vandenhoeck, 1906.

Jules Bovon, *Théologie du Nouveau Testament,* 2 vol. (2e éd.). Lausanne, 1902, 1905.

Emile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Paris, Picard, 1908.

Edward Caird. *The evolution of religion.* 2 vol. Glasgow, Maclehose, 1893.

— *The evolution of theology in the Greek philosophers.* 2 vol. Glasgow, Maclehose, 1904.

Th. Calmes, *L'évangile selon saint Jean.* Paris, Lecoffre, 1904.

R. H. Charles, *The Greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs.* Oxford, the Clarendon press, 1908.

— *The Testaments of the twelve Patriarchs, translated from the editor's Greek text.* London, Black, 1908.

T. K. Cheyne, *Bible problems.* London, Williams and Norgate, 1904.

Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments.* Giessen, Töpelmann, 1909.

Albert Condamin, *Le Livre d'Isaïe.* Paris, Lecoffre, 1905.

Joseph Corluy, *Spicilegium biblicum.* Gandaui, Poelman, 1884.

Rud. Cornely, *Commentarius in S. Pauli epistolas.* Parisiis, Lethielleux. 1. *Epistola ad Romanos,* 1896. 2. *Prior epistola ad Corinthios,* 1890. 3. *Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas,* 1892.

Hermann Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität* (9e éd.). Gotha, Perthes, 1902.

Fr. Cumont, *Philonis de aeternitate mundi.* Berolini, Reimer, 1891.

— *Les religions orientales dans le paganisme romain.* Paris, Leroux, 1907.

Gustaf H. Dalman, *Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte.* Berlin, Reuther, 1889.

— *Die Worte Jesu,* I, Leipzig, Hinrichs, 1898.

William J. Deane, *The book of Wisdom.* Oxford, the Clarendon press, 1887.

G. Adolf Deissmann, *Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu.* Marburg, Elwert, 1892.

— *Licht vom Osten* (2e éd.). Tübingen, Mohr, 1909.

Hermannus Diels, *Doxographi Graeci.* Berolini, Reimer, 1879.

Guilelmus Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum* (2e éd.) Lipsiae, Hirzel, 1898, 1900, 1901.

— *Orientis Graeci inscriptiones selectae.* Lipsiae, Hirzel, 1903, 1905.

James Drummond, *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion.* 2 vol. London, Williams and Norgate, 1888.

Lewis Richard Farnell, *The cults of the Greek states.* 2 vol. Oxford, the Clarendon Press, 1896.

Joan. Bapt. Franzelin, *Tractatus de Deo trino secundum personas* (3e éd.) Romae, 1883.

M. Friedlaender, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums.* Zurich, Schmidt, 1903.

— *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu.* Berlin, Reimer. 1905.

J. Geffcken, *Zwei Griechische Apologeten.* Leipzig, Teubner, 1907.

A. Fr. Gfroerer, *Das Jahrhundert des Heiles*, I. Stuttgart, Schweizerbart, 1838.

Maurice Goguel, *La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques.* Paris, Fischbacher, 1902.

— *L'apôtre Paul et Jésus-Christ.* Paris, Fischbacher, 1904.

Eduard Freih. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung.* Leipzig, Hinrichs, 1901.

Charles Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation.* London, Murray, 1907.

Octave Gréard, *De la morale de Plutarque.* Paris, Hachette, 1866.

Julius Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums.* I, Tübingen. Mohr, 1902.

O. Gruppe, *Die Griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen.* Leipzig, Teubner, 1887.

— *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.* 2 vol. München, Beck. 1906.

Hermann Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (2e éd.). Göttingen, Vandenhoeck, 1899.

— *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.* Göttingen, Vandenhoeck. 1903.

Adolf Harnack, *Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas.* Leipzig, Hinrichs, 1907.

— *Die Apostelgeschichte. Untersuchungen.* Leipzig, Hinrichs. 1908.

— *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (4e éd.). I. Tübingen, Mohr, 1909.

Erich Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe.* Göttingen, Vandenhoeck. 1902.

Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie.* Oldenburg, Schmidt, 1872.

Wilhelm Heitmueller, « *Im Namen Jesu* ». *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament.* Göttingen, Vandenhoek, 1903.

R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash.* London, Williams and Norgate, 1903.

Sven Herner, *Die Anwendung des Wortes κύριος im Neuen Testament.* Lund, Malmström, 1903.

Gustav Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert.* Berlin, Trowitzsch, 1908.

Heinrich Julius Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*. 2 vol. Freiburg i. Br., Mohr, 1897.

— *Das messianische Bewusstsein Jesu. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung.* Tübingen, Mohr, 1907.

A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes.* Paris, Gabalda, 1908.

Jakob Horovitz, *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung.* Marburg, Elwert, 1900.

Fenton John Anthony Hort, *Two dissertations. 1. on μονογενὴς θεός in scripture and tradition. 2. on the « Constantinopolitan » creed and other eastern creeds of the fourth century.* Cambridge, Macmillan, 1876.

Franc. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim.* Parisiis, Lethielleux, 1895.

E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament.* 4 vol. Paris, Lecoffre, I (3e éd.), 1904. IV, 1908.

Julius Kaerst, *Geschichte des hellenistichen Zeitalters.* 2er *Band,* 1te *Hälfte. Das Wesen des Hellenismus.* Leipzig, Teubner, 1909.

E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.* 2 vol. Tübingen, Mohr, 1900.

Friedrich Keferstein, *Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen.* Leipzig, Jurany, 1846.

Jos. Knabenbauer, *Commentarius in Ecclesiasticum.* Parisiis, Lethielleux, 1902.

— *Commentarius in quatuor S. Evangelia. Evangelium secundum Joannem.* Parisiis, Lethielleux, 1898.

E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte.* Dans *Beiträge zur alten Geschichte* (*Klio*), I, 1. Leipzig, Dieterich, 1901.

Gustav Krueger, *Der Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit.* Tübingen, Mohr, 1905.

Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte, depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néoplatonicienne.* Paris, Thorin, 1884.

M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs* (*150 av. J.-C. à 200 après J.-C.*). Paris, Gabalda, 1909.

A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul. Traduction et commentaire.* Paris, Bloud, I (6e éd.). 1908. II (5e éd.), 1907.

M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques.* 2e éd. Paris, Letouzey, 1905.

J. B. Lightfoot, *Saint Paul's epistle to the Philippians.* London, Macmillan, 1903.

J. B. Lightfoot. *Saint Paul's epistle to the Colossians and Philemon.* London, Macmillan, 1904.

— *Notes on epistles of saint Paul from unpublished commentaries.* London, Macmillan, 1904.

Alfred Loisy, *Le quatrième évangile.* Paris, Picard, 1903.

— *Les évangiles synoptiques.* Ceffonds, chez l'auteur, i, 1907. ii. 1908.

Wilhelm Lueken, *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael.* Göttingen, Vandenhoeck, 1898.

François Martin, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien.* Paris, Letouzey, 1906.

Jules Martin, *Philon,* Paris, Alcan, 1907.

Eugène Ménégoz, *La théologie de l'épître aux Hébreux.* Paris, Fischbacher, 1894.

Henri Monnier, *La mission historique de Jésus.* Paris, Fischbacher, 1906.

James Hope Moulton, *A Grammar of New Testament Greek.* i (2e éd.). Edinburgh, Clark, 1906.

Otto Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren* (2e éd.). 2 vol. Berlin, Reimer. 1902.

Alfred Plummer, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke* (4e éd.). Edinburgh, Clark. 1908.

— *An exegetical commentary on the Gospel according to S. Matthew,* London, Stock, 1909.

F. Prat, *La théologie de saint Paul,* i. Paris, Beauchesne, 1908.

Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité.* 4 vol. Paris, Retaux, 1892-1898.

R. Reitzenstein. *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek.* Strassburg, Trübner. 1901.

— *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur,* Leipzig, Teubner, 1904.

Edouard Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (3e éd.). 2 vol. Strasbourg, Treuttel et Wurtz, 1864.

Jean Réville, *Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique.* Paris, Leroux, 1901.

J. Armitage Robinson, *St Paul's epistle to the Ephesians* (2e éd.). London, Macmillan, 1907.

A. Sabatier, *L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée* (3e éd.). Paris, Fischbacher, 1896.

William Sanday et Arthur C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans* (5e éd.). Edinburgh, Clark, 1907.

William Sanday, *The criticism of the fourth Gospel.* Oxford, Clarendon Press, 1905.

— *The Life of Christ in recent research.* Oxford, Clarendon Press, 1907.

A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa.* Berlin, Weidmann, 1892.

EMIL SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (3e et 4e éd.). 3 vol. Leipzig, Hinrichs, 1901, 1898.

MOÏSE SCHWAB, *Traité des Berakhoth du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone.* Paris, imprimerie nationale, 1871. *Le Talmud de Jérusalem,* tome II-XI et tables. Paris, Maisonneuve, 1878-1890.

ALBERT SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* Tübingen, Mohr, 1906.

ERNEST F. SCOTT, *The fourth Gospel, its purpose and theology.* Edinburgh, Clark, 1906.

CARL SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Gräcität Philo's.* Jena, Dufft, 1875.

RUDOLF SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (2e éd.). Freiburg i. B., Mohr, 1899.

EMIL SOKOLOWSKI, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen einander. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung.* Göttingen, Vandenhoeck, 1903.

LUDWIG STEIN, *Die Psychologie der Stoa,* I. Berlin, Calvary, 1886.

GEORGE BARKER STEVENS, *The theology of the New Testament.* Edinburgh, Clark, 1901.

HENRY BARCLAY SWETE, *The Gospel according to St Mark.* London, Macmillan, 1905.

— *The Apocalyse of St John* (2e éd.). London, Macmillan, 1907.

— *The Holy Spirit in the New Testament.* London, Macmillan, 1909.

FRITZ TILLMANN, *Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblischtheologische Untersuchung.* Freiburg i. Br., Herder, 1907.

J. TIXERONT, *La croyance à la Trinité est-elle une croyance primitive?* Dans *Conférences apologétiques données aux Facultés catholiques de Lyon* par MM. BOURCHANY, PÉRIER, TIXERONT. Paris, Gabalda, 1910.

E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul.* Louvain, van Linthout, 1908.

C. TOUSSAINT, *Epîtres de saint Paul. Leçons d'exégèse.* I. Paris, Beauchesne, 1909.

J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain.* 1re partie : *les provinces latines.* Tome I : *les cultes officiels ; les cultes romains et gréco-romains.* Paris, Leroux, 1907.

PAUL VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba.* Tübingen, Mohr, 1903.

FERDINAND WEBER, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (2e éd.). Leipzig, Dörffling und Franke, 1897.

Bernhard Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments* (6e éd.). Berlin, Hertz, 1895.

Carl Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (3e éd.). Tübingen, Mohr, 1902.

Paul Wendland, *Die hellenistich-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. Tübingen, Mohr, 1907.

H. H. Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch*. Gotha, Perthes, 1878.

Paul Wernle, *Die Anfänge unserer Religion* (2e éd.). Tübingen, Mohr, 1904.

Brooke Foss Westcott, *The Gospel according to St John* (16e mille). London, Murray, 1903.

— *The Epistles of St John*. London, Macmillan, 1905.

— *The Epistle to the Hebrews* (3e éd.). London, Macmillan, 1906.

Edward William Winstanley, *Spirit in the New Testament. An enquiry into the use of the word πνεῦμα in all passages, and a survey of the evidence concerning the Holy Spirit*. Cambridge, the University Press, 1908.

J. Winter et A. Wuensche. *Mechiltha, ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert*. Leipzig, Hinrichs, 1909.

Irving F. Wood, *The Spirit of God in biblical literature. A study in the history of religion*. London, Hodder and Stoughton, 1904.

W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen, Vandenhoeck, 1901.

A. Wuensche, *Der Midrasch Bereschith Rabba, das ist die Haggadische Auslegung der Genesis*. Leipzig, Schulze, 1881.

Theodor Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (2e éd.) Leipzig, Deichert. 1905.

— *Das Evangelium des Johannes*. Leipzig, Deichert, 1908.

Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, Reisland. IIter Theil, 1ste Abtheilung (cité comme tome II), 4e éd., 1889. IIIter Theil, 1ste Abtheilung (cité comme tome IV), 3e éd., 1880. IIIter Theil, 2ste Abtheilung (cité comme tome V), 3e éd., 1881.

INTRODUCTION

Des trois parties qui composent cette étude, la troisième seule, la plus longue il est vrai, est directement consacrée à l'histoire du dogme de la Trinité. La deuxième a pour objet les différentes doctrines qui préparèrent les Juifs à cette révélation ; on n'a pas besoin d'en justifier la nécessité ni d'en expliquer la portée. La première partie, au contraire, peut sembler un hors-d'œuvre : quand il est question de la Trinité chrétienne, pourquoi parler des mythologies païennes ou des spéculations helléniques sur le logos et sur l'esprit?

Ce n'est pas sans doute pour y trouver la source du dogme chrétien. C'est d'abord pour montrer qu'on l'y cherche en vain. Bien des historiens, désireux d'expliquer le christianisme sans le Christ, ont pensé que c'était de l'hellénisme ou de l'alexandrinisme que notre théologie avait reçu la doctrine de la Trinité, ou du moins plusieurs de ses éléments essentiels : la distinction de plusieurs personnes divines, la conception du Verbe de Dieu. Pour critiquer ces hypothèses, la méthode la plus efficace est de considérer en elles-mêmes les deux doctrines qu'on s'efforce de rapprocher. Il est facile de s'abuser sur la portée d'une conception philosophique ou religieuse, quand on la détache du système où elle est née, et qu'on lui cherche des analogies avec un autre fragment doctrinal; ces rapprochements se feront sans danger d'illusion, quand les deux synthèses religieuses auront été étudiées d'ensemble.

Au reste, cette étude préliminaire ne servira pas seulement à écarter des hypothèses inexactes, mais aussi à apprécier, par comparaison, la transcendance du dogme chrétien. Il nous est aujourd'hui devenu si familier, il a si longtemps et

si puissamment dominé notre philosophie, que nous avons peine à saisir ce qu'il a de surhumain ; pour nous en rendre l'impression, il faut nous arracher un instant à ce milieu chrétien où nous vivons, et nous mêler aux foules juives ou païennes qu'ont évangélisées les premiers apôtres. Là, sans nous préoccuper d'abord des dogmes nouveaux qui vont y surgir, nous écouterons ce qu'on dit autour de nous, et, à travers les humbles légendes et les spéculations ambitieuses, nous chercherons à atteindre les croyances religieuses telles que les disciples de Jésus les rencontrèrent. Quand nous parviendra alors la voix de ces nouveaux prédicateurs, elle retrouvera pour nous quelque chose de cet accent nouveau qui saisit ses premiers auditeurs.

Cette connaissance des croyances païennes et des spéculations helléniques nous sera plus nécessaire encore dans la suite de cette histoire. A la première génération des apôtres, seuls étudiés dans ce volume, d'autres disciples succéderont, dont plus tard nous espérons retracer les doctrines. Ceux-là seront venus du paganisme, et en subiront parfois l'influence. Si nous voulons considérer autour de nous la psychologie religieuse des convertis, de ceux, par exemple, qui sont passés du protestantisme au catholicisme, nous constatons que les croyances abandonnées laissent presque toujours quelque trace, soit que l'âme cède encore inconsciemment aux habitudes passées, soit, au contraire, que, par réaction, elle se porte avec outrance aux doctrines ou aux pratiques qui leur sont le plus opposées. Nous ne serons pas surpris de constater chez des convertis du second siècle une survivance analogue de leur ancienne religion.

Il faut remarquer encore qu'aux premiers théologiens du christianisme la religion païenne n'offrait pas seulement sa mythologie populaire, mais aussi plusieurs philosophies religieuses, qui avaient interprété les vieux mythes, et les avaient résolus en symboles plus ou moins riches et profonds. Or ces premiers théologiens avaient été formés à cette école ; convertis au christianisme, et devenus apologistes, ils avaient, pour la plupart, gardé le manteau du philosophe, et s'étaient donné pour mission de rendre leur foi nouvelle plus aisément

accessible et plus respectable à leurs amis de la veille ; concordistes par tempérament et par méthode, ils soulignaient de part et d'autre les éléments similaires, et recouvraient du moins d'expressions semblables des doctrines profondément et radicalement opposées.

Aussi, quand on parcourt aujourd'hui les écrivains païens ou chrétiens des deux ou trois premiers siècles, on est surpris de trouver chez les uns et chez les autres tant d'expressions similaires. Le *spiritus sacer* de Sénèque a paru souvent si chrétien qu'on a voulu faire du philosophe un disciple de saint Paul[1] ; inversement on peut relever chez les écrivains chrétiens même les plus intransigeants, chez saint Irénée, par exemple, telle formule où l'action du Saint-Esprit se trouve exprimée dans des termes tout stoïciens[2].

Parfois, la similitude d'expression abusait les contemporians, ainsi : Origène constate que Celse s'y est trompé et a confondu l'Esprit-Saint, auquel croyaient les chrétiens, avec l'esprit divin que le panthéisme stoïcien se représentait comme répandu dans le monde[3].

Autour du logos la confusion est plus facile encore, et plus d'un historien a cru reconnaître dans le dogme chrétien du Verbe le point d'insertion de l'hellénisme dans le christianisme.

Il paraît très difficile de déterminer exactement les influences subies, si l'on n'a pris soin d'abord d'étudier en elles-mêmes et pour elles-mêmes les doctrines païennes; il est assez facile, quand elles sont encore isolées du courant chrétien, de discerner leur caractère propre et leurs tendances ; essayer cette analyse en pleine mêlée, c'est se condamner à ne pouvoir bien connaître ni leur nature ni leur action.

1. Cf. *infra*, p. 85.

2. *Aduers. haeres.*, v, 2, 3 : *ὁ κόκκος τοῦ σίτου... πολλοστὸς ἐγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα.* Ici d'ailleurs, il faut, sans doute, attribuer à une réminiscence du livre de la *Sagesse* (I, 7) l'emploi de cette expression stoïcienne.

3. *C. Cels.*, VI, 71 (*GCS*, II, 141) : *ὡς μὴ νοήσας δὴ τὰ περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ὁ Κέλσος... ἑαυτῷ συνάπτει, οἰόμενος ἡμᾶς λέγοντας πνεῦμα εἶναι τὸν θεὸν μηδὲν ἐν τούτῳ διαφέρειν τῶν παρ' Ἕλλησι Στωϊκῶν, φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν αὑτῷ περιέχον.*

Cette partie sera donc consacrée à étudier la conception hellénique de la divinité et des êtres intermédiaires, au début de notre ère; la doctrine chrétienne de Dieu et de la Trinité restera ici entièrement en dehors de notre champ; plus tard seulement, lorsque nous en aurons étudié l'origine en terre juive, nous la suivrons dans ses premiers contacts et ses premiers conflits avec le paganisme hellénique ou oriental.

Cet exposé de la foi chrétienne, que nous aborderons alors, soulève une question de méthode, toute différente de celle qui vient d'être discutée, mais plus grave encore, et qu'il est nécessaire d'expliquer ici et de résoudre.

Le lecteur qui nous aura suivi jusque-là remarquera sans doute que notre récit ne se poursuit plus d'après une méthode uniforme : la spéculation grecque et la théologie juive avaient été exposées comme des doctrines, la venue du Fils de Dieu est racontée comme un fait. Il en résulte dans le livre entier une discontinuité dont nous avons pleinement conscience; et, loin de chercher à la voiler, nous voudrions ici la mettre en lumière, et montrer que l'histoire même l'impose.

Dans la première partie, consacrée aux philosophies religieuses de l'hellénisme, notre exposé peut se dérouler sans heurt, suivant le développement homogène des doctrines; il y faut sans doute marquer l'apparition de bien des conceptions nouvelles, mais toutes ces légendes et toutes ces spéculations, semblables par leur origine et leur portée, se succèdent sur le même plan : ce sont des représentations plus ou moins fidèles et plus ou moins compréhensives d'une réalité qui reste transcendante et que l'histoire n'atteint pas en elle-même.

La théologie juive a un autre caractère, parce qu'elle a une autre origine. Cependant les vérités divinement révélées qui sont proposées à la foi d'Israël, ne lui parviennent qu'à travers un magistère humain, par la voix des prophètes ou par leurs livres. De ce point de vue, la condition du Juif est la même que celle du Grec : ni l'un ni l'autre n'atteint immé-

diatement, dans sa réalité concrète, l'objet de sa croyance; il ne le saisit que dans la doctrine que des maîtres lui enseignent; c'est cette doctrine qu'il suffit d'exposer, si l'on veut raconter l'histoire de sa foi.

Le développement du dogme dans le Nouveau Testament est absolument hétérogène à celui-là : son point de départ est moins un enseignement qu'une personne. Platon pour ses disciples était le maître, Moïse pour les Juifs était le législateur, Jésus pour les chrétiens est l'objet même de la foi.

C'est là un fait que tout historien doit reconnaître, quelle que soit d'ailleurs l'interprétation qu'il en donne. Dans les plus anciens écrits chrétiens, dans les lettres de saint Paul, apparaît non pas seulement une doctrine, mais une religion nouvelle, qui s'appuie tout entière sur cet homme mort depuis moins de vingt-cinq ans. C'était vers lui que l'histoire juive tendait; c'était lui que figuraient les grands hommes et les grands événements d'Israël, c'était lui que les prophètes prédisaient. Le monde entier n'a de salut qu'en lui, et n'est que par lui réconcilié avec Dieu, c'est sa mort qui tue le péché, c'est sa résurrection qui justifie les élus. C'est lui enfin qui jugera tous les hommes, et c'est son retour, sa parousie glorieuse que l'univers entier attend.

On ne peut raconter cette foi comme on expose le panthéisme stoïcien ou la théorie alexandrine du logos : on n'a plus devant soi une spéculation pure, imaginée par un philosophe, mais une religion née d'une personne vivante et n'ayant de sens que par elle. Des historiens ont cherché des analogies dans les apothéoses, si prodiguées au début de notre ère; on discutera plus tard ces similitudes prétendues, et il sera alors facile de montrer que, ni par son origine ni par son objet, le culte du Christ ne ressemble au culte des rois d'Égypte ou des Césars; né de la religion juive dont il a gardé jalousement le monothéisme, il n'a rien de commun avec ces apothéoses vulgaires; il n'offre point à son Dieu un encens prodigué, mais une adoration exclusive. Nous maintenant, en ce moment, au point de vue de l'histoire des doctrines, nous nous bornerons à remarquer l'essentielle différence que présentent sous ce rapport ces deux faits religieux.

Ni la personne des Ptolémées, ni celle de Caligula ou de Domitien n'ont transformé les conceptions religieuses de leurs contemporains : ils ont reçu les uns après les autres les titres pompeux de Sauveur, de Dieu, de Seigneur; ce n'était qu'une pourpre banale jetée sur leurs épaules. L'accueil facile, souvent empressé, qu'on fit à ces apothéoses, du moins en Orient, montre quelle pauvre idée on s'y faisait alors des dieux et du culte; c'était cette idée qu'on appliquait aux empereurs, sauf peut-être à la faire déchoir encore, si elle se trouvait trop haute pour eux.

La personne de Jésus exerça une tout autre action sur la pensée religieuse : il est impossible de trouver dans la foi chrétienne une seule conception qui n'ait été transformée et élevée à son contact. On sait ce qu'était le messianisme juif au temps de Jésus-Christ : il avait perdu beaucoup de sa valeur religieuse et n'était trop souvent qu'une forme de l'illusion nationaliste ou des rêves apocalyptiques. Appliqué à Jésus, le titre de Messie recouvre la signification la plus pure que lui aient jamais donnée les prophètes, et en même temps il implique une filiation divine que l'Ancien Testament n'avait jamais clairement marquée, et que nul, au temps du Christ, ne soupçonnait.

Plus tard, ce même Jésus sera dit le Verbe de Dieu : on rappelle, pour expliquer l'emploi de ce terme, la théologie de la Parole ébauchée par les prophètes et les psalmistes, la Memra des targumistes, et surtout le Logos de Philon. Tous ces rapprochements expliquent peut-être le terme employé, mais non pas la signification nouvelle dont il est chargé. Le logos philonien, dont on invoque surtout l'influence, n'a jamais été conçu comme une personne, il n'a été appelé Dieu, même Dieu secondaire, que très rarement, et, comme le dit Philon lui-même, « par abus »; il n'est qu'une idée de Dieu, qu'un soutien du monde, qu'un être intermédiaire, en un mot; par lui, Dieu peut créer un monde matériel sans déchoir; en lui, les hommes, incapables d'atteindre le Dieu inaccessible, peuvent du moins en contempler une image. Le Verbe de saint Jean n'est plus cela : il est Dieu, l'évangile entier n'est écrit que pour le montrer; sa puissance, sa science,

sa sainteté, son action sont par identité celles de Dieu ; il est la révélation du Père, quiconque le contemple ne saurait chercher un terme plus haut ; en le voyant, on voit le Père.

Si l'on demande pourquoi la théologie chrétienne a répudié toutes les catégories inférieures, pourquoi son Verbe comme son Messie s'est trouvé porté jusqu'à l'égalité avec Dieu, l'histoire n'a qu'une réponse : la foi en Jésus ne pouvait s'arrêter en deçà. Mais cette réponse est déconcertante : chez les Grecs et chez les Alexandrins, toutes les formes plus ou moins divines qui passeront sous nos yeux, démons, dieux, logos, esprit, puissances, ne prennent une personnalité, même imaginaire, qu'en perdant leur transcendance, et ne deviennent divines qu'en s'évanouissant en abstractions. La réalité trop concrète dément par sa vulgarité l'ambition de ces rêves ; quand elle en est chargée, elle les dégrade. Ici, ce sont les rêves qui se trouvent trop mesquins pour traduire la réalité concrète et vivante ; et ces pauvres gens, qui les premiers suivirent le Christ, ont conçu de lui une idée si haute, que toute conception humaine défaille à l'interpréter.

Si l'on considère enfin le titre de Fils de Dieu, qui est devenu comme le nom propre de Jésus, toutes les remarques précédentes s'imposent avec plus de force encore : le peuple d'Israël était le fils de Dieu, les Israélites comme tels l'étaient aussi, et plus spécialement les justes ; on marquait ainsi les rapports privilégiés qui unissaient Dieu à son peuple, et surtout à ses fidèles. Mais nul homme, pas même le Messie, n'était appelé « le Fils de Dieu ». Jésus revendique ce titre, et il lui donne une valeur transcendante : il apprend à ses disciples à regarder Dieu comme leur Père, il les exhorte à devenir des fils de Dieu ; jamais cependant il n'identifie leur filiation et la sienne, il est le Fils. A ce témoignage que Jésus se rend à lui-même la doctrine de saint Paul et de saint Jean fait écho : le Fils y apparaît comme uni au Père par des relations incommunicables et vraiment divines. Et une fois de plus, l'inévitable question se pose : d'où est venue cette croyance ?

Ceux qui ne veulent admettre ni l'incarnation d'un Dieu ni la révélation divine d'un mystère ont multiplié sans succès les essais de solution. Jadis c'était à Alexandrie qu'on cher-

chait le plus volontiers la source du dogme : l'auteur du IVe Évangile, élève de Philon, aurait introduit dans la théologie chrétienne les spéculations de son maître. Malheureusement cette thèse se heurte à trois objections décisives : la doctrine du Fils de Dieu est étrangère à Philon; l'auteur du IVe Évangile n'est pas un disciple de Philon ; le dogme, dont on prétend expliquer l'insertion dans la théologie chrétienne, n'y a pas été introduit par le IVe Évangile, puisqu'on le trouve certainement chez saint Paul.

C'est à saint Paul que d'autres prétendent faire honneur de cette initiative ;mais qui l'aurait provoquée? Certains disent : l'influence hellénique et surtout la nécessité d'interpréter le messianisme d'après les idées familières aux païens; d'autres insistent sur l'angélologie juive et estiment que sans trop de peine on pouvait passer de la conception qu'on se faisait alors de Michel à la doctrine du Fils de Dieu ; d'autres enfin, condamnant les hypothèses précédentes, pensent que dans certains milieux juifs, ouverts aux influences orientales, vivait la foi à un être divin, révélateur et rédempteur [1]; certains d'entre eux admettent d'ailleurs que, « sur l'existence de cette christologie judaïque nous n'avons à peu près aucun témoignage, mais que nous devons l'admettre si nous voulons comprendre le Nouveau Testament [2] ».

Ces différentes hypothèses se renversent d'elles-mêmes : le monothéisme juif de saint Paul est toujours resté intransigeant, et a toujours repoussé comme une impiété le polythéisme hellénique; supposer que l'apôtre en a subi l'attrait ou qu'il a transigé avec lui, c'est fermer les yeux à l'évidence. Quant à l'influence de l'angélologie, il suffit pour la juger de relire l'épître aux Colossiens, et de voir quelle distance infinie sépare les anges du Christ [3]. Enfin, il est su-

1. Gunkel. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, p. 89-96; Cheyne, *Bible problems*, p. 73 et 213-235; Loisy, *Évangiles synoptiques*, i, p. 193, 194.

2. Gunkel, *ibid.*, p. 94 : « Obwohl uns von diesem Christusglauben des Judentums so gut wie nichts bezeugt ist, müssen wir ihn doch annehmen zum Verständnis des N. T. ».

3. Malgré toutes ses sympathies pour les interprétations mythologiques, Gunkel juge bien cette hypothèse de Lueken, *ibid.*, p. 90 :

perflu de discuter cette prétendue christologie judaïque, dont les défenseurs eux-mêmes n'ont pu retrouver aucune trace. Ce qui sera dit plus bas des doctrines de cette époque suffit d'ailleurs à en montrer l'invraisemblance.

Il faut ajouter enfin quelques considérations qui condamnent les diverses formes de cette hypothèse paulinienne. Cette révolution doctrinale qu'on prête à saint Paul a dû s'accomplir moins de vingt ans après la mort du Christ ; cet intervalle est si court que l'historien qui a le plus habilement défendu cette thèse, M. Wernle, ne peut s'empêcher de remarquer : « Il est absolument prodigieux qu'en si peu de temps le Jésus historique ait subi cette transformation colossale[1]. »

En outre, saint Paul n'a pas été, dans l'ancienne communauté chrétienne, un isolé ni un novateur ; les judaïsants ont attaqué son attitude vis-à-vis de la loi ; nul n'a critiqué ni discuté sa christologie ; c'est donc que tous y reconnaissaient, en effet, leur foi. Aujourd'hui même nous pouvons atteindre cette foi commune soit dans les discours des Actes soit dans les récits des synoptiques ; il se peut que, dans leur rédaction actuelle, nos évangiles portent quelque trace de l'influence de saint Paul ; mais il faut bien reconnaître que, dans leur ensemble, ils représentent une catéchèse antérieure à celle de l'Apôtre et une doctrine moins développée.

On se trouve donc entraîné jusqu'aux origines mêmes du christianisme, jusqu'à Jésus. Là encore certains critiques essaient de faire pénétrer une influence alexandrine ; la doctrine de la filiation divine aurait été introduite à Jérusalem dans la synagogue des Alexandrins, et aurait par là atteint Jésus lui-même[2]. Autant vaudrait vraiment faire de Jésus un disciple de Platon. Celse l'imaginait jadis.

Ainsi toutes ces hypothèses échouent à expliquer le dogme

« Das Bild Michaels bietet manche Parallelen, aber dieser Vergleich hinkt an dem entscheidenden Punkt : Michael ist ein Diener Gottes, Christus der Sohn ; und auch das Bild Michaels weckt im Judentum diesen Enthusiasmus nicht. »

1. *Die Anfänge unserer Religion*, p. 243 : « Es ist geradezu ungeheuer, in wie kurzer Zeit der geschichtliche Jesus sich diese kolossale Umbildung gefallen muss. »

2. Ménégoz, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, p. 202.

chrétien du Fils de Dieu, comme celui du Verbe, comme celui du Messie; vouloir interpréter la foi au Christ comme on interprète les spéculations humaines, prétendre en rendre raison par des influences littéraires, par des échanges d'idées et de doctrines, c'est se condamner d'avance à l'impuissance.

Alors même que les divers éléments de cette religion nouvelle recevraient ainsi une interprétation plausible, il faudrait expliquer encore par quel charme la personne de Jésus de Nazareth a pu devenir l'unique objet de toutes ces croyances hétérogènes et, en les concentrant en elle, les fondre dans l'unité d'une même foi. L'époque que nous étudions a vu naître bien des syncrétismes, et, entre le judaïsme et l'hellénisme, s'essayer bien des compromis, simples associations cultuelles comme celles des dévots de Zeus Hypsistos, ou cénacles de théosophes et de gnostiques; toutes ces religions chétives n'ont jamais su unifier leurs éléments disparates ni se défendre contre l'invasion des idées étrangères. Qui osera leur comparer le christianisme, dont vingt siècles n'ont pu dissoudre l'unité doctrinale ni user la force de résistance?

Et, cependant, redisons-le encore, ce n'est pas seulement l'unité des doctrines qu'il faut expliquer, c'est leur transcendance : non seulement Jésus a concentré en lui toutes ces croyances, mais il les a transformées. Cette transformation a été brièvement signalée dans les trois conceptions centrales du Messie, du Verbe, du Fils de Dieu. Mais on l'apprécie mieux encore, en voyant comment l'antique foi en Iahvé a fourni elle-même plus d'un trait à la nouvelle foi au Christ : le Sauveur, le Juge, le Seigneur, le Roi des rois, le Vivant, ce sont là autant de titres du Dieu d'Israël donnés maintenant à Jésus; dès la première page des évangiles, plus souvent chez saint Paul et chez saint Jean, les textes classiques où les prophètes parlent de Iahvé sont appliqués à Jésus; les prières, les hymnes, les doxologies montent vers le Fils comme vers le Père; et ce culte nouveau se développe sans que la religion traditionnelle en soit ébranlée, sans que la rigueur du monothéisme s'en détende, sans que sa jalousie s'en inquiète.

C'est bien là, dans toute l'histoire du dogme, le fait le plus

déconcertant, et où l'action personnelle du Christ est le plus incontestable. Quel maître humain eût pu, sans la blesser à mort, atteindre ainsi la foi juive au cœur? quelle doctrine humaine eût pu, sans la dissoudre, la transformer si intimement?

Que l'on considère de plus près le terme de cette transformation : cette unité du Père et du Fils dans une même action, cette union dans un même culte constitue, du point de vue purement rationnel et spéculatif, un mystère déconcertant pour les plus hauts génies, et, même après des siècles de vie chrétienne, s'il s'impose à leur foi, il reste impénétrable à leur raison. On peut l'affirmer sans crainte : ce n'est point la spéculation qui a porté là les premiers chrétiens; s'ils eussent été des philosophes au lieu d'être des disciples de Jésus, ils eussent élaboré leur dogme selon les catégories familières à leurs contemporains : ils eussent fait de leur Christ un de ces êtres intermédiaires, que la gnose juive ou grecque multipliait entre l'homme et Dieu : ils l'eussent placé dans quelqu'une de ces séries toujours ouvertes d'éons, de demi-dieux, de puissances; et, sans transformer leur foi, sans faire violence à leur philosophie, ils eussent donné satisfaction à leur pieux souvenir. Ils ne le firent pas, parce qu'ils n'étaient pas des philosophes, mais des croyants, parce qu'ils méprisaient la gnose, mais adhéraient à leur Maître, et que cette foi en Jésus les portait, par delà les spéculations et les rêves des hommes, jusqu'à la vérité divine.

Qu'on le comprenne bien, d'ailleurs, il ne suffit pas, pour expliquer cette action du Christ, de supposer que, par la sainteté de sa vie, par la grandeur tragique de sa mort, il produisit sur ses disciples une impression si profonde que leur religion entière s'en trouva transformée. Ce n'est point un simple sentiment de fidélité et d'admiration qui peut expliquer l'origine de cette doctrine; si Jésus n'avait été que l'initiateur d'un mouvement religieux, et nullement le révélateur d'un mystère, jamais ses disciples n'eussent traduit leurs émotions religieuses en ces croyances si nouvelles, si déconcertantes, et en même temps si cohérentes et si hautes. Sans doute, l'enseignement du Christ, comme tout

enseignement divin, dut être discret et patient, initiant lentement des esprits prévenus et charnels à des vérités si contraires à leurs préjugés et si hautes pour leur faiblesse ; et, puisque le Maître était ici l'objet même de la foi, puisqu'il était la Vérité et la Lumière, il devait surtout se manifester, et, par son commerce journalier, par ses miracles, par ses entretiens, révéler peu à peu à ses disciples les pensées, les œuvres, la vie de Dieu.

C'est bien là, en effet, ce que les évangiles nous racontent, et nous n'aurons qu'à suivre leur récit pour exposer les origines de la révélation chrétienne. Même en laissant de côté tout argument théologique, et en omettant les autres preuves historiques, nous pensons que les considérations que nous venons d'exposer suffisent à justifier cette méthode. Sans doute, on peut effacer des évangiles, comme une insertion théologique, toute mention d'une révélation ou d'une institution faites par le Christ. Il faudra expliquer alors comment, dans un laps de temps si court, dans des milieux si divers, dans des conditions si défavorables, les institutions et les doctrines chrétiennes ont germé d'elles-mêmes avec une telle cohésion, une telle vitalité et une telle transcendance. Si l'on accepte le témoignage des textes, on voit toutes ces impossibilités disparaître, et l'ensemble comme les détails s'interpréter d'une façon intelligible. Mais alors il faut reconnaître dans le Christ le révélateur suprême de Dieu ou plutôt Dieu se révélant lui-même. C'est là, il est vrai, aboutir à la foi ; cela vaut mieux, à notre gré, que de se fourvoyer dans une impasse.

Ce pas décisif étant franchi, il nous faudra suivre, à travers les œuvres des apôtres, le développement progressif du dogme trinitaire. La révélation, en effet, n'en a pas été plénière dès l'abord ; les apôtres ne l'eussent pu porter ; il fallut, après l'Ascension et la Pentecôte, que l'Esprit-Saint leur rappelât et leur interprétât les enseignements de Jésus, qu'ils n'avaient qu'imparfaitement saisis et déjà à demi oubliés.

Dans cette nouvelle période, la révélation chrétienne gardera le caractère qu'elle avait à son origine : le mystère du

Fils de Dieu restera le centre lumineux de toute la foi, et, en particulier, du dogme trinitaire. Si le Père céleste est plus intimement connu, c'est qu'il s'est manifesté dans son Fils; si les chrétiens comprennent mieux que les Juifs l'union étroite qu'ils commencent dès ici-bas d'avoir avec lui et qu'ils consommeront dans l'autre vie, c'est qu'ils participent à la filiation unique de Jésus, que par lui ils ont accès près du Père, qu'en lui ils sont dans le Père. Si, conformément à l'enseignement du Seigneur, ils croient à un Esprit divin, personnellement distinct du Père et du Fils, ils n'en ont pu saisir et retenir avec assurance la personnalité, qu'en la mesurant, pour ainsi dire, d'après l'analogie de cette autre personne divine qui leur était apparue dans le Christ.

Ainsi Jésus n'a pas seulement été le révélateur qui, connaissant pleinement son Père, a pu, le premier, nous dire ses secrets; il était aussi le Fils, dont la seule apparition manifeste le Père et fait connaître l' « autre Paraclet », l'Esprit-Saint. Le lecteur ne sera donc pas surpris, que notre étude s'attache avant tout à la doctrine du Fils de Dieu; c'est en elle et par elle que l'origine du dogme trinitaire nous apparaîtra plus clairement, puisque c'est à sa lumière qu'il fut d'abord perçu.

Peut-être enfin, cette méthode nous permettra-t-elle d'entrevoir, à la suite des Pères de l'Église [1], quelque chose des desseins providentiels qui ont déterminé la promulgation tardive et le développement progressif du dogme de la Trinité.

Un seul Dieu en trois personnes, c'est une vérité que la foi nous a rendue familière, mais qui déconcerte la raison. La révélation divine a beau nous la garantir d'une façon certaine et, pour plusieurs, d'une façon évidente, l'intelligence demeure inquiète, enchaînée par la volonté à une vérité qu'elle ne voit pas, et son impatience menace à chaque instant de lui faire sacrifier un des deux termes dont elle n'aperçoit point l'accord : ou l'unité de la nature divine, ou la trinité des personnes. Et quelle tentation cette croyance n'eût-elle point été

1. Cf. Greg. Naz., *Orat. theol.*, v, 26 (*PG*, xxxvi, 161); Joan. Chrysost., *De incomprehens.*, v, 3 (xlviii, 740).

pour le peuple juif, au temps de Moïse et des Juges, si, à peine converti de l'idolâtrie, et entouré de voisins polythéistes, il eût dû reconnaître en Dieu la distinction personnelle du Père, du Fils et de l'Esprit? Et, inversement, comment, après l'exil, son monothéisme si rigide et si jaloux eût-il pu sauvegarder la trinité des personnes, et ne la point ramener à de pures distinctions modales? Dépourvu qu'il était du magistère infaillible que Dieu devait donner plus tard à son Église, le judaïsme eût-il pu maintenir, dans sa rectitude, une foi exposée à tant de dangers?

L'Incarnation devait être, dans la pensée de Dieu, la manifestation certaine du mystère, et, en même temps, la source des grâces plus hautes et plus riches qui devaient soutenir la foi chrétienne. La personne du Christ, se détachant en pleine lumière, fixait pour jamais ces deux vérités, qui fussent, sans cela, restées vacillantes. Dieu est unique, et, cependant, il y a en lui une pluralité de personnes qui peut fonder des relations de pensée, d'amour, de prière. La révélation chrétienne va plus loin encore, nous le verrons; mais ce premier trait suffit pour caractériser le Dieu des chrétiens, pour le faire saillir de la pénombre des spéculations métaphysiques, dans la pleine lumière des réalités concrètes.

La philosophie hellénique multiplie en vain, dans ses rêves, les êtres intermédiaires entre Dieu et le monde. La foi juive elle-même est impuissante à saisir fermement les hypostases qu'elle pressent. Désormais, ces incertitudes vont cesser; quiconque croira au Fils de Dieu, tel qu'il s'est manifesté à nous, appuiera sa foi trinitaire non pas sur des spéculations humaines, non pas même seulement sur un oracle de Dieu, mais sur le fait central du christianisme. En face de cette manifestation décisive, on ne pourra que redire avec saint Irénée[1] : « Quid igitur noui Dominus attulit ueniens? Cognoscite quoniam omnem nouitatem attulit, semetipsum afferens. »

1. IV, 34, 1 (*PG*, VII, 1083).

HISTOIRE
DU
DOGME DE LA TRINITÉ
LES ORIGINES

LIVRE PREMIER
LE MILIEU HELLÉNIQUE

CHAPITRE PREMIER
DIEU ET LES DIEUX

§ 1. — La religion populaire.

Lorsque le christianisme, sortant de Palestine, commença à se répandre dans le monde gréco-romain, il s'y trouva en contact et en lutte avec des religions déjà anciennes, mais encore très vivantes. Les païens convertis par saint Paul ne sont point des sceptiques, et le milieu où ils vivent est un milieu religieux et superstitieux ; c'est, par exemple, ce peuple d'Éphèse que les fabricants de statues d'Artémis ameutent si facilement et font courir au théâtre en criant : « elle est grande, l'Artémis des Éphésiens[1] ! » Aux nouveaux chrétiens il faut rappeler qu'une idole n'est rien en elle-même, mais que cependant le culte que nous lui rendons s'adresse en effet aux démons, nous met en communion avec eux, nous asservit à eux. Il faut les mettre en garde contre cette servitude, qui est assimilée à l'homicide, à la fornication, aux maléfices.

1 *Act.*, XIX, 23-40.

Bientôt les persécutions frappent l'Église; si c'est alors la raison d'État qui inspire les magistrats, c'est la religion qui excite la foule contre les chrétiens, et lui fait crier : enlevez les athées. Les apologistes connaissent bien cet état d'esprit; leur effort ne tend pas principalement à persuader des philosophes, mais à convertir des croyants sincères, quoique abusés.

C'est cette croyance si répandue alors et si vivace qu'il faut d'abord étudier. Il n'entre pas dans le plan de cette histoire de donner une esquisse de la mythologie grecque, romaine, ou orientale, d'en raconter les légendes ou d'en décrire le culte. Ce qui nous importe, c'est de dégager de ces différentes formes religieuses l'idée qui les anime, de chercher quelles étaient, au Ier siècle, dans le monde hellénique, les conceptions les plus répandues de la divinité, quel que fût d'ailleurs le nom qu'on lui prêtât, Zeus, Jupiter ou Sérapis.

Les païens d'alors étaient-ils proprement des idolâtres? identifiaient-ils simplement leurs idoles et leurs dieux? C'est la première question qui se pose; elle est assez difficile à résoudre d'un mot.

Il est sûr qu'à l'époque que nous étudions, aucun théologien du paganisme n'a commis une confusion aussi grossière. Ceux qui défendent l'usage et le culte des idoles, Dion de Pruse par exemple, y voient des images de la divinité : elles nous en suggèrent les traits et nous en rappellent le souvenir [1]. Ils admettent aussi que les dieux y habitent par

1. Dion, *Or.*, 12, 60, éd. von Arnim (Berlin, Weidmann, 1893) : *Οὐδὲ γὰρ ὡς βέλτιον ὑπῆρχε μηδὲν ἵδρυμα μηδὲ εἰκόνα θεῶν ἀποδεδεῖχθαι παρ' ἀνθρώποις φαίη τις ἄν, ὡς πρὸς μόνα ὁρᾶν δέον τὰ οὐράνια· ταῦτα μὲν γὰρ ξύμπαντα ὅ γε νοῦν ἔχων σέβει, θεοὺς ἡγούμενος μακαρίους μακρόθεν ὁρῶν· διὰ δὲ τὴν πρὸς τὸ δαιμόνιον ὁρμὴν ἰσχυρὸς ἔρως πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγγύθεν τιμᾶν καὶ θεραπεύειν τὸ θεῖον, προσιόντας καὶ ἁπτομένους.* — Plus tard. Plotin reprit cette idée et la rapprocha de sa théorie générale sur les rapports de l'intelligible au sensible : la ressemblance de l'idole à la divinité établit entre elles le même lien que celui qui unit tout objet sensible à l'idée qu'il représente; iv, 3. 11 : *Καί μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοί, ὅσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρεῖναι ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀπιδόντες ἐν νῷ λαβεῖν, ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δέξασθαί γε μὴν ῥᾷστον ἂν εἴη ἁπάντων, εἴ τις προσπαθές τι τεκτήναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖράν τινα αὐτῆς· προσπαθὲς δὲ τὸ ὁπωσοῦν μιμηθέν, ὥσπερ κάτοπτρον ἁρπάσαι εἶδός τι δυνάμενον. Καὶ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς φύσις πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν ὧν εἶχε τοὺς λόγους,*

leur esprit, c'est-à-dire que l'élément proprement divin, le *πνεῦμα*, réside dans ces idoles et par là les rend vénérables et bienfaisantes.

Il faut reconnaître toutefois que ces précautions théologiques sont peu familières à la foule. A priori, nous ne saurions nous en étonner : l'expérience nous apprend que la pente est bien glissante qui entraîne du culte des images à l'idolâtrie. Ce danger est sensible même chez nous, où cependant le catéchisme a appris et répète à tous que Dieu est un pur esprit, et que par conséquent nulle image ne pourrait en reproduire la ressemblance, encore moins se confondre avec lui.

Pour le païen, au contraire, comme cette confusion était facile! Jusqu'à Julien, nul enseignement religieux n'était donné dans les temples. On n'était initié à la religion de la cité que par la lecture des poètes, Homère et Hésiode surtout, qu'on lisait étant enfant, chez le grammairien, et par les traditions populaires qui se transmettaient oralement. Or toutes ces légendes sont d'un anthropomorphisme grossier; elles favorisent grandement l'idolâtrie, en montrant les dieux comme enchaînés à leurs statues, transférés avec elles d'une ville ou d'un sanctuaire à l'autre, et pratiquement identifiés avec elles dans le culte et la piété.

En fait nous constatons que l'idolâtrie est fort répandue [1];

ἐπειδὴ ἕκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος, ὅς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμεμόρφωτο, συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ, καθ' ὃν ἐγίνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιοῦσα. Καὶ δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν ἄμοιρον αὐτοῦ γενέσθαι, οὐδὲ ἐκεῖνον αὖ κατελθεῖν εἰς τοῦτο. Cf. ZELLER, *Philos. d. Griech.*, v, 625 sq.; on peut comparer la thèse soutenue par Jamblique dans son *περὶ ἀγαλμάτων*, et réfutée par Jean Philoponos; les deux œuvres sont brièvement analysées par PHOTIUS, *Biblioth., cod.* 215 (*PG*, CIII, 708).

1. FARNELL, *The cults of the greek states* (Oxford, 1896, I, p. 20) : « It concerns the history of the people's religion to know in what way the image was regarded. Was it regarded merely as a symbol bringing home to the senses the invisible and remote divinity? Probably this was never the popular view, nor was it the original... It is hard indeed to find any passage that establishes the exact identity of the deity and the image in the ancient belief, but many show the view that the statue was in the most intimate sense the shrine or the *ἕδος* of the divinity, and often animated by its presence. » Ce sentiment est aussi celui de GRUPPE, *Griechische Mythologie* (Mu-

les païens eux-mêmes le voient et le déplorent. Sénèque raille ces dévots inconséquents qui prennent des statues pour des dieux, qui les adorent, et qui méprisent cependant les ouvriers qui les ont faites [1]. Ailleurs il se moque de ces idoles à figure d'hommes, de bêtes ou de poissons, et qui sont si difformes que, si elles avaient en effet le sentiment, on les prendrait pour des monstres; et de ces statues tirées d'une matière très vile et inerte on fait des dieux saints, immortels et inviolables [2]. Varron constatait lui aussi que l'usage des idoles avait enlevé aux hommes la crainte et le respect des dieux et avait accru leur erreur [3].

On a pu dire avec vérité que l'apologétique juive ou chrétienne contre les idoles avait trouvé tous ses arguments dans les controverses païennes. Cela prouve que ces aberrations provoquaient chez les philosophes une réaction saine et vigoureuse, mais cela montre en même temps qu'elles étaient

nich, 1903), p. 980 sqq. Voici quelques-uns des traits réunis dans ce dernier ouvrage : peu avant la prise de Troie, les dieux quittent la ville, emportant leurs statues (Soph., *Fr.* 414); pour retenir les dieux, on enchaîne les statues (Pausan., III, 15, 7. 11; VIII, 41, 6; IX, 38, 5; Polémon, *Fr. hist. gr.*, III, 146, 90); on maltraite les statues pour punir les dieux (Théocr., VII, 106); les statues rendent des oracles, soit par les dés, soit par les présages (Pausan., VII, 22, 3; Macrob., *Sat.*, I, 3, 13; Athénag., *Supplic.*, 26). Sur les statues merveilleuses, cf. Lucien, *Philops.*, 19; *Deor. conc.*, 12; Héracl. Pont., *Fr. hist., gr.*, II, 199; Dion Cass., 54, 7, etc.

1. Lactance, *Diu. instit.*, 2, 2 (14) : « Recte igitur Seneca in libris moralibus : Simulacra, inquit, deorum uenerantur, illis supplicant genu posito, illa adorant, illis per totum assident diem, aut astant, illis stipem iaciunt, uictimas caedunt, et cum haec tantopere suspiciant, fabros, qui illa fecere, contemnunt. » Cf. *ib.*, 6, 25 (3).

2. *Apud* August., *De ciuit. D.*, 6, 10, 1 : « Sacros, immortales, inuiolabiles in materia uilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam uero mixto sexu diuersis corporibus induunt; numina uocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur. »

3. *Ib.*, 4, 31, 2 : « (Varro) dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii obseruarentur. Cui sententiae suae testem adhibet inter cetera etiam gentem Iudaeam, nec dubitat eum locum ita concludere, ut dicat, qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos ciuitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse; prudenter existimans deos facile posse simulacrorum stoliditate contemni. »

fort répandues, et que la masse païenne leur était en somme à peu près livrée. Au reste, certains philosophes, semble-t-il [1], en prenaient leur parti, et désespéraient de pouvoir donner au peuple une religion plus élevée.

Ceux-là mêmes qui pouvaient dépasser l'idolâtrie, et atteindre les dieux eux-mêmes par delà leurs statues, n'avaient pour la plupart qu'une religion bien chétive. L'anthropomorphisme [2] qui était à la base du paganisme, continuait à le pénétrer de son esprit. Le dieu apparaissait comme plus fort et plus puissant que nous, et connaissant plus de choses. Mais il était soumis aux mêmes passions. Il pouvait inspirer la crainte, non le respect, la familiarité, mais non l'amour. Plutarque fait quelque part le portrait du superstitieux, qui approche des dieux comme de bêtes féroces [3]; dans cette attitude il voit une impiété, et il a raison, mais celle qu'il conseille lui-même n'est guère plus religieuse. Il nous raconte [4] avec admiration ce trait du philosophe Stilpon, qui crut voir en songe Poseidon lui reprocher avec colère de ne lui avoir pas immolé un bœuf, comme les prêtres le faisaient d'ordinaire : « Que veux-tu dire, Poseidon? Viens-tu, comme un enfant, me faire des reproches de n'avoir pas emprunté de l'argent pour remplir toute la ville de fumée, mais de t'avoir

1. Arnobe, vi, 24.

2. Je ne parle pas du culte des animaux : au début de l'ère chrétienne, il n'est plus vivant que dans les cultes égyptiens, et il est pour la plupart des Grecs et des Romains un sujet d'étonnement, sinon de scandale (Cic., *Tusc.*, v, 27, 78; *De nat. deor.*, iii, 15, 39). Cf. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte* (Paris, 1884), p. 104-107. On en peut, cependant, retrouver bien des survivances, de même que du culte des arbres sacrés ou des pierres fétiches : qu'on se rappelle le culte du serpent Glykon, lancé par Alexandre d'Abonotique (Lucien, *Alex.*, 38), ou la dévotion du consulaire Rutilianus pour toutes les pierres sacrées (*ib.*, 30 : *Εἰ μόνον ἀληλιμμένον που λίθον ἢ ἐστεφανωμένον θεάσαιτο, προσπίπτων εὐθὺς καὶ προσκυνῶν καὶ ἐπὶ πολὺ παρεστὼς καὶ εὐχόμενος καὶ τἀγαθὰ παρ' αὐτοῦ αἰτῶν*) ou cette lettre de Fronton à Lucius Verus, ii, 6 : « Apud omnes foculos, aras, lucos sacros, arbores sacratas, nam rure agebam, supplicaui. » Ces derniers textes sont cités par O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, iii (Berlin, 1909), p. 170.

3. *De superstitione*, 9.

4. *De prof. in uirt.*, 12.

offert un sacrifice modeste avec ce que j'avais chez moi? » Poseidon alors lui tendit la main en souriant, et lui promit que, pour l'amour de lui, il donnerait aux Mégariens une riche provision de sardines.

C'est une pauvre religion que celle-là; et s'il vaut mieux en effet traiter Poseidon en camarade qu'en bête féroce, il est fâcheux qu'on ne puisse le traiter en dieu. Et ces traits se rencontrent, entre bien d'autres, dans les œuvres de Plutarque, c'est-à-dire d'un des esprits les plus distingués de cette époque, et surtout les plus sincèrement religieux.

Chez le peuple la piété pouvait être plus ardente, mais encore moins respectueuse. Les légendes grossières et immorales se racontaient toujours sur les dieux, et souvent c'étaient elles qui étaient rappelées par les images ou les statues. Une exégèse savante pouvait en avoir raison, mais le peuple les acceptait telles quelles et en subissait l'influence. La remarque est de Denys d'Halicarnasse : « Je n'ignore pas que plusieurs philosophes expliquent par l'allégorie la plupart des fables les plus impures; mais cette philosophie n'est que celle du plus petit nombre; le grand nombre, le vulgaire, sans philosophie, prend toujours les fables dans le sens le plus infime; et alors, ou il méprise les dieux dont la conduite a été si dépravée, ou bien il arrive à ne pas reculer devant les actions les plus coupables, parce que les dieux ne s'en abstiennent pas[1]. »

En résumé, ce qui manquait le plus aux païens de cette époque, c'était la conception de la grandeur infinie de Dieu, de sa sainteté et de sa bonté; de là, dans son culte, le manque presque total d'adoration et d'amour[2].

1. *Ant. rom.*, II, 69, cité par GRÉARD, *La morale de Plutarque*, p. 325.

2. Il serait injuste cependant de méconnaître les aspirations plus élevées qui se font jour çà et là : ainsi chez VARRON, *ap.* AUGUST., *De ciuit. Dei*, VI, 9, 2 : « Cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum uereri ut parentes, non ut hostes timeri; atque omnes ita bonos dicat, ut facilius sit eos nocentibus parcere, quam laedere quemquam innocentem, tamen... » Cf. sur la paternité des dieux HŒFER, art. *Pater* dans le *Lexikon* de ROSCHER et A. ZINZOW, *Der Vaterbegriff bei den röm. Göttheiten* (pr. Pyritz, 1887).

La pénétration des religions orientales dans l'Empire romain[1] devait, sur ce point comme sur plusieurs autres, enrichir le paganisme hellénique, lui apporter non pas certes plus de pureté, ni de fermeté, ni d'intransigeance, mais du moins une conception de la divinité plus mystérieuse, plus haute, moins nettement anthropomorphique.

Au début de l'ère chrétienne, cette action se fait encore peu sentir; seules la déesse phrygienne, la grande mère, et les divinités d'Alexandrie, Sérapis et Isis, ont déjà conquis de nombreux adorateurs et une large influence[2]. Les mythes isiaques, comme les mythes helléniques, ont été interprétés par les philosophes et ont reçu d'eux, comme nous le verrons bientôt, une signification symbolique plus haute et plus profonde.

Bientôt les Baals syriens arriveront à leur tour, et, surtout à partir du IIe siècle, apparaîtront comme des dieux souverains, tout-puissants et éternels. Au contact des croyances juives, ces doctrines s'épureront et le Jupiter Sabazius des Phrygiens sera adoré par de petits cercles d'initiés comme le dieu très-haut, *θεὸς ὕψιστος*[3]. Mais ici nous sortons des croyances proprement païennes pour entrer, sinon dans le domaine propre de la religion juive ou chrétienne, du moins dans sa sphère d'influence.

A mesure que le christianisme se répandra, cette influence deviendra plus étendue et plus active; et deux ou trois siècles après l'époque que nous étudions, au temps de Julien l'Apostat ou de Symmaque, la conception païenne de la divinité se sera beaucoup rapprochée sinon de la conception proprement chrétienne d'un dieu en trois personnes, du moins de ce que nous appelons aujourd'hui la conception spiritualiste ou théiste. Mais au Ier siècle, elle en est encore bien éloignée, dans les cultes orientaux presque autant que dans le paganisme gréco-romain. M. Cumont, juge très compétent et très

1. Cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1907).

2. Cf. G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte* (Paris, 1884).

3. Cf. sur le *θεὸς ὕψιστος*, *infra*, p. 25, n. 3.

peu suspect d'atténuer les affinités des cultes orientaux avec le christianisme, parle ainsi des différences qui les séparent : « Je ne me dissimule nullement combien celles-ci étaient considérables; la divergence capitale, c'est que le christianisme, en plaçant Dieu hors des limites du monde, dans une sphère idéale, a voulu s'affranchir de toute attache avec un polythéisme souvent abject[1]. »

L'esquisse qui précède aura, je l'espère, suffisamment autorisé cette conclusion. Je n'ajouterai qu'un mot sur la question plus spéciale que nous étudions, sur la question de la Trinité. Il y a trente ou cinquante ans, à l'époque où l'on croyait retrouver partout des vestiges d'une révélation primitive qui eût été déjà tout un christianisme, on aimait à reconnaître une croyance à la Trinité dans mainte légende du paganisme. L'illustre Gladstone croyait la retrouver dans la mythologie homérique[2]. Denis, partant d'autres prémisses, arrivait aux mêmes conclusions, et voyait dans la légende d'Athéné sortant de la tête de Zeus la première forme de la doctrine de la génération du Verbe[3]; V. Duruy voit une véritable Trinité hellénique dans Zeus, Poseidon et Hadès. Mais c'est surtout chez les traditionalistes, Chateaubriand, Lamennais, Bonnetty, que les rapprochements les plus inattendus s'accumulent : on retrouve la Trinité en Chine, au Thibet, en Égypte, partout enfin[4]. Je ne pense pas qu'il soit utile de discuter toutes ces fantaisies; elles marquent une phase curieuse, mais bien dépassée maintenant, de l'histoire des religions[5]. En réalité, le mythologie n'a rien fourni

1. *Les Religions orientales*, p. xx.

2. Ainsi dans *Juventus mundi* (Londres, 1869), il écrit, p. 250, au sujet du trident de Poseidon : « With respect to the trident, an instrument so unsuited to water, it appears evidently to point to some tradition of a Trinity. » Cf. p. 267 sur Zeus, Poseidon et Héré.

3. *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, II (Paris, 1856), p. 229.

4. Ces thèses ont été récemment défendues par C. Quiévreux, *La Trinité et la vie éternelle* (Paris, 1907), p. 17-42.

5. H. Usener a donné une autre forme à cette thèse en recherchant, dans les religions ou les mythologies, des groupes ternaires (de dieux, de héros, etc.) qu'il attribue non pas à une tradition com-

par elle-même à la théologie trinitaire : le rapprochement le plus intéressant, et il est noté par les Pères, est celui d'Hermès et du Verbe; il ne vient pas proprement des légendes païennes, mais de l'exégèse stoïcienne qui les a interprétées; nous aurons occasion de le discuter d'un peu plus près, quand nous étudierons la conception philosophique du verbe et de l'esprit[1].

Avant d'exposer ces spéculations des lettrés, il nous faut, pour achever cette esquisse de la religion du peuple, rappeler un culte, plus populaire peut-être que tous les autres à l'époque dont nous nous occupons, et auquel on a prêté plus d'une fois une influence considérable sur les premières croyances chrétiennes, et en particulier sur le dogme de la divinité de Jésus-Christ; je veux parler du culte des souverains[2].

C'est l'Orient qui introduisit cette religion dans l'empire. Sans doute, tout n'y était pas entièrement nouveau pour les Grecs; dès avant Alexandre, les cités célébraient comme des

mune, mais à l'action d'un rythme instinctif et inné dans l'âme humaine : *Dreiheit,* dans *Rheinisches Museum für Philologie,* Neue Folge, LVIII (1903), p. 1-47, 161-208, 321-362. De là, il conclut (p. 36-37) : « Le dogme chrétien de la Trinité de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit n'a pas été révélé, mais il est né, il s'est produit sous l'action du même instinct, que nous avons vu à l'œuvre dans les religions anciennes. » Cette construction repose sur des rapprochements très futiles, et l'auteur néglige l'élément capital du problème, c'est-à-dire le caractère propre de la Trinité chrétienne, et les croyances religieuses parmi lesquelles elle est apparue. On trouverait une étude un peu plus nuancée, mais inspirée encore par la même méthode chez N. SÖDERBLOM, *The place of the Christian Trinity and the buddhist Triratna amongst holy Triads* dans les *Transactions of the third international congress for the history of religions* (Oxford, 1908), II, p. 381-410. Cf. C. CLEMEN, *Religionsgeschichtl. Erklär. des N. T.*, p. 158-662.

1. C'est là aussi que sera discutée l'influence, réelle ou prétendue, de la doctrine égyptienne du Verbe sur la théologie chrétienne.

2. Sur ce sujet, qui ne peut être ici touché qu'incidemment, voir surtout E. KORNEMANN, *Zur Geschichte d. antiken Herrscherkulte*, dans les *Beiträge zur alten Geschichte* publiés par C. F. LEHMANN, I, p. 51-146 (Leipzig, 1901); E. BEURLIER, *Le culte impérial* (Paris, 1891); *id., De diuinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius* (Paris, 1890); P. WENDLAND, art. Σωτήρ, dans *ZNTW*, V (1904), p. 335-353.

héros leurs fondateurs, et parfois, surtout dans la Grèce du nord, elles honoraient comme tels non pas des personnages mythologiques, mais des guerriers ou des hommes d'état presque contemporains[1]. Alexandre releva cette religion jusqu'alors chétive par le prestige de sa personne[2]; on le célébra comme le descendant d'Héraklès et le fils d'Ammon[3], et ces titres eux-mêmes ne furent pas créés pour provoquer un culte nouveau, ils ne faisaient qu'interpréter les sentiments d'adoration qu'on professait envers lui[4].

Après lui, ses lieutenants furent adorés : Antigone et Démétrius de Phalère à Athènes[5], les Attalides à Pergame, surtout les Ptolémées en Égypte et les Séleucides en Syrie. Encore observe-t-on à l'origine de ces deux puissantes dynasties une certaine réserve : le culte officiel n'est offert

1. L'exemple le plus caractéristique est celui de Brasidas, mort en 422 à Amphipolis, et honoré là comme fondateur (Thuc., v, 11); Kornemann (*l. c.*, p. 52-53) rappelle aussi les honneurs rendus au fondateur d'Abdère, Timesios de Klazomènes (Hérod., i, 168) et à Miltiade, fils de Kypselos, dans la Chersonèse de Thrace (*ibid.*, vi, 58).

2. Sur le culte rendu à Alexandre, v. Kornemann, p. 56-59; cf. Beurlier, *De diuinis honoribus*, p. 7-35.

3. De là plus tard, dans les monnaies frappées en l'honneur d'Alexandre, les cornes de bélier qui rappellent Ammon. E. Babelon, *Catal. des monnaies grecques de la biblioth. nat. Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène* (Paris, 1890), p. xix : « Ce n'est qu'après la mort d'Alexandre, c'est-à-dire seulement après l'invasion de l'hellénisme en Asie et lorsque s'opérait sur l'esprit grec l'action réflexe de l'Orient, que nous voyons des cornes données à des personnages humains, et encore sont-ils héroïsés. Le premier est Alexandre, mais le conquérant macédonien était déjà mort et entré dans le monde divin, car ce sont des monnaies frappées par Ptolémée Soter et par Lysimaque qui donnent à la tête idéalisée d'Alexandre les cornes de bélier de Zeus Ammon. La figure d'Alexandre sous cette forme devint si populaire que le Coran l'appelle encore *Iskander dhoul carnaïn*, Alexandre aux deux cornes. »

4. Kaerst, *Das Wesen des Hellenismus* (Leipzig. 1909), p. 210 : « Das Primäre ist hier nicht die religiöse Autorität des Zeus Ammon, sondern das unbedingte und unermessliche Recht einer grossen Herrscherpersönlichkeit. »

5. Ayant été, en 307, délivrés de Cassandre par Antigone et Démétrius, les Athéniens, raconte Plutarque (*Demetr.*, x), *πρῶτοι μὲν... ἀνθρώπων ἁπάντων τὸν Δημήτριον καὶ Ἀντίγονον βασιλεῖς ἀνηγόρευσαν... μόνοι δὲ σωτῆρας ἀνέγραψαν θεοὺς καὶ τὸν ἐπώνυμον καὶ πάτριον ἄρχοντα καταπαύσαντες ἱερέα σωτήρων ἐχειροτόνουν καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν.*

qu'au roi défunt et on l'honore comme un héros fondateur plutôt que comme un dieu[1].

Bientôt l'esprit oriental triomphe de l'hellénisme traditionnel : Ptolémée II Philadelphe est, de son vivant, associé au culte de sa femme défunte Arsinoé, et les Égyptiens offrent aux *θεοὶ ἀδελφοί* le culte qu'ils offraient jadis aux Pharaons[2]. A Antioche, de même, le troisième des Séleucides, Antiochus II Theos revendique pour lui-même les honneurs divins[3].

Désormais, la transformation est accomplie : ce ne sont plus, comme au temps d'Alexandre, les qualités personnelles du roi, ses hauts faits, sa gloire, qui provoquent le culte ; on adore le souverain quel qu'il soit, comme une incarnation de la divinité[4]. L'inscription de Nemroud-Dagh nous

1. Cette réserve dure plus longtemps à Pergame : le culte du roi ne s'y développe qu'à partir d'Eumène II. v. G. CARDINALI, *Il regno di Pergamo* (Roma, 1906), p. 139-172 et surtout p. 148 sqq.

2. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Hist. des Lagides*, I (Paris, 1903), p. 232-276 ; ce culte des *θεοὶ ἀδελφοί* est établi dès 270/69. On trouvera de même sous Ptolémée III Evergète les *θεοὶ Εὐεργέται*, puis, sous Ptolémée IV Philopator, les *θεοὶ φιλοπάτορες*, et de même sous leurs successeurs ; Philopator compléta la série en y faisant rentrer, entre 220 et 215, les fondateurs de la dynastie : dans l'inscription de Rosette (*CIG*, 4697 ; DITTENB., *OGI*, 90 ; cf. LETRONNE dans *FHG*, I, append. et WENDLAND, *Die hellenist. Kultur*, p. 76-77 ; a. 196 a. Chr.), l. IV, le prêtre royal est appelé : *ἐφ' ἱερέως.. Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Σωτήρων καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν καὶ θεῶν φιλοπατόρων καὶ θεοῦ Ἐπιφανοῦς Εὐχαρίστου.*

3. E. R. BEVAN, *The house of Seleucus*, I (London, 1902), p. 177. — Une inscription de Séleucie sur l'Oronte, datant du règne de Séleucus IV Philopator (187-175), énumère parmi les prêtres en fonction celui qui est chargé du culte des prédécesseurs du roi (*CIG*, 4458 ; DITTENB., *OGI*, 245) : *Σελεύκου Διὸς Νικάτορος καὶ Ἀντιόχου Ἀπόλλωνος Σωτῆρος καὶ Ἀντιόχου θεοῦ καὶ Σελεύκου Καλλινίκου καὶ Σελεύκου Σωτῆρος καὶ Ἀντιόχου καὶ Ἀντιόχου Μεγάλου* ; on nomme ensuite le prêtre du roi régnant. L'histoire des Machabées a rendu célèbres les prétentions à la divinité du successeur de ce Séleucus, Antiochus IV, qui s'intitule sur ses monnaies *θεὸς ἐπιφανής*. Les monnaies de ses successeurs portent des titres aussi pompeux : BABELON, *Les rois de Syrie*, p. 119-128 ; 128-135 ; 153-161 ; 206-208.

4. KORNEMANN (p. 83, n. 2) pense que le titre d'*Epiphane* que se donnent les Séleucides suppose la conception orientale de l'apparition du dieu sur terre ; en Egypte, au contraire, ce ne serait qu'une épithète traditionnelle de Dionysos appliquée au Ptolémée comme le nom même du dieu. LETRONNE au contraire (dans son commentaire sur l'inscription de Rosette, l. XLVI) ne voyait dans *ἐπιφανής* que le

montre la même conception religieuse en Commagène, du temps du roi Antiochus Ier (mil. du Ier s. av. J.-C.)[1]. Les généraux et les proconsuls romains reçurent les mêmes hommages[2], et l'empereur surtout les concentra tous en lui.

Il est vrai qu'en Occident la mort de César ralentit pour un temps l'essor du nouveau culte[3]; Auguste se montra ici, comme en tout le reste, prudent et soucieux des formes traditionnelles: les empereurs, pendant les deux premiers siècles, ne furent divinisés qu'après leur mort, par décret du sénat, et reçurent le titre de *diuus,* non de *deus*[4]. Mais les

sens de noble ou illustre; l'interprétation de Kornemann me semble plus probable.

1. Humann und P. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* (Berlin, 1890), p. 232-353, Nemrud-Dagh (par Puchstein); v. surtout p. 262-271, texte de la grande inscription, et p. 337-344, étude sur l'apothéose d'Antiochus. On trouve aussi cette inscription dans Beurlier, *De diuinis honoribus* (p. 133-141, texte; p. 111-113, traduction) dans Dittenb., *OGI,* 383; etc. Antiochus s'y nomme : [*Βασιλεὺς μέ*]*γας Ἀντίοχος θεὸς Δίκαιος* [*Ἐπιφ*]*αν*[*ής*] *φιλορωμαῖος καὶ φιλέ*[*λλ*]*ην*... Le *θεὸς δίκαιος* avec lequel Antiochus s'identifie est Mithra ou Apollon-Hélios (cf. Kornemann, 92; Cumont, *Textes et monuments relatifs aux myst. de Mithra,* II, p. 91, n. 3 et 308).

2. Ainsi Flamininus fut honoré à Chalcis : Plut., *Flamin.*, XVI, 4 : *οὕτω διασωθέντες οἱ Χαλκιδεῖς τὰ κάλλιστα καὶ μέγιστα τῶν παρ' αὐτοῖς ἀναθημάτων τῷ Τίτῳ καθιέρωσαν, ὧν ἐπιγραφὰς ἔστι τοιαύτας ἄχρι νῦν ὁρᾶν· ὁ δῆμος Τίτῳ καὶ Ἡρακλεῖ τὸ γυμνάσιον, ἑτέρωθι δὲ πάλιν· ὁ δῆμος Τίτῳ καὶ Ἀπόλλωνι τὸ Δελφίνιον.* Plutarque ajoute que, de son temps, il y a encore un prêtre de Titus, et il cite les derniers vers du péan qu'on chante en son honneur :

Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον θ' ἅμα Ῥωμαίων τε πίστιν.
Ἰήϊε Παιάν, ὦ Τίτε σῶτερ.

Cf. *CIG*, 1325, Dittenb., *Syll.*, 275. — A la fin de la république, les honneurs divins sont si souvent décernés aux proconsuls que Cicéron se fait un mérite d'avoir refusé tous les temples qu'on lui voulait dédier : *Ad Att.*, V, 21, 7; cf. *Ad Quint. Fr.*, I, 1, 26. Comme il était naturel, les plus tyranniques furent les plus honorés, ainsi Verrès, Cic., *In Verr.*, II, 2,154 : « Eum non solum patronum illius insulae, sed etiam sotera inscriptum uidi Syracusis. Hoc quantum est? Ita magnum, ut Latine uno uerbo exprimi non possit. Is est nimirum Soter, qui salutem dedit. Huius nomine etiam dies festi agitantur. »

3. Sur le culte de César, de son vivant et à sa mort, v. Beurlier, *Le culte impérial,* p. 4-10; Kornemann, 95-97.

4. Tacite, *Annal.*, XV, 74 : « Deum honor principi non ante habetur,

pays helléniques ne connurent pas ces lenteurs; ils adorèrent les empereurs vivants[1] et, sauf des exceptions rares, les adorèrent comme des dieux et non comme des héros[2].

Si l'on veut dégager de tous ces faits leur signification religieuse, on remarquera d'abord l'extraordinaire popularité de ces cultes. Dans tout l'empire romain et surtout en Orient, nulle divinité n'est fêtée avec plus d'empressement que la divinité impériale, nul sacerdoce n'est plus recherché que le sien, de même que nul privilège n'est plus avidement convoité par les cités que le néocorat[3].

quam agere inter homines desierit. » Cf. Beurlier, 55-76. — Cependant, dès le premier siècle, certains empereurs prétendirent de leur vivant à tous les honneurs divins, ainsi Caligula, chez qui cette ambition était une sorte de folie (Beurlier, p. 37), et Domitien, chez qui elle était plus réfléchie, mais non plus modérée. Suétone, *Domit.*, 13 : « Neque (dubitauit) in reducenda post diuortium uxore edicere, reuocatam eam in puluinar suum. Adclamari etiam in amphitheatro epuli die libenter audiit : Domino et dominae feliciter!... Pari arrogantia, cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistulam, sic coepit : Dominus et deus noster hoc fieri iubet. Unde institutum posthac, ut ne scripto quidem ac sermone cuiusquam appellaretur aliter. » M. Gsell (*Essai sur le règne de l'empereur Domitien,* Paris, 1893, p. 52, n. 7) a remarqué que c'est à partir du livre v des *Epigrammes,* et, par conséquent, à partir de l'an 89, que Martial commence à appeler Domitien *Dominus et Deus noster;* v. *Epigr.,* v, 8, 1; vii, 34, 8; viii, 2,6; ix, 66, 3; x, 72,3; cf. Orose, *Aduers. pag.,* vii, 10,2; Dion Cass., *Epist.,* lxvii, 13,4; Dion Chrys., *Orat.*, xlv (éd. Dindorf, t. i, p. 118). — Cet effort de Domitien n'eut qu'un résultat éphémère; ce n'est qu'à partir d'Aurélien que les empereurs furent, de leur vivant, ordinairement appelés *deus.* Cf. sur le culte de l'empereur dans les provinces latines, Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain,* i, 1 (Paris, 1907), p. 43-76.

1. Dittenb., *OGI*, 581 (Chypre, a. 4 p. Chr.) : *τοῦ Σεβαστοῦ θεοῦ Καίσαρος.* 533 (Ancyre, du vivant d'Auguste) : *Θεῶι Σεβαστῶι, θεοῦ Σεβαστοῦ υἱῶι αὐτοκράτορι.* 655 (Faijum, a. 24 p. Chr.) : *ὑπὲρ Καίσαρος αὐτοκράτορος θεοῦ ἐκ θεοῦ ἡ οἰκοδομὴ τοὺ περιβόλου τῷ θεῶι καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίωι παρὰ τῶν ἐκ Νείλου πόλεως.* 669 (édit du préfet d'Egypte, Tib. Julius Alexander, a. 68 p. Chr.) : *ὁ θεὸς Κλαύδιος.* 539 (Galatie) : *θεῷ Νέρουᾳ. Sylloge,* 354 (Hypata, entre 17 a. Chr. et 2 p. Chr.) : *αὐτοκράτορα Καίσαρα θεὸν θεοῦ υἱὸν Σεβαστὸν εὐεργέτην.*

2. Au *diuus* latin correspond presque toujours *θεός,* très rarement *ὁ ἐν θεοῖς, θεῖος, ἥρως* : D. Magie, *De Romanorum iuris publici sacrique uocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conuersis* (Lipsiae, 1905), p. 66.

3. Sur cet empressement en Asie Mineure, v. V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie* (Paris, 1904), p. 419-453.

On en conclura que cette religion n'est pas pure flatterie et pur mensonge. Sans doute l'adulation, la servilité ont joué ici un rôle évident et déplorable; mais elles ne sauraient tout expliquer. Si ce culte n'avait traduit rien de profond ni de sincère, il n'aurait pas plus duré que la folie de Caligula ou les exigences le Domitien[1].

Ce qu'il traduisait, c'était la vénération envers la majesté romaine, puissance souvent bienfaisante, toujours imposante, et qui aux païens d'alors paraissait vraiment divine. Selon ce que rapporte Duris de Samos, les Athéniens avaient, en 307, chanté à Démétrius de Phalère : « Les autres dieux sont bien loin; toi, tu es tout près, nous te voyons, non pas dieu de bois, ni dieu de pierre, mais dieu véritable[2]. » Auprès de l'empereur romain, ce n'était là encore qu'une divinité bien chétive. On en vint, par une confusion très pernicieuse mais très explicable, à faire de ce culte la marque du loyalisme envers l'empire; et les chrétiens, parce qu'ils le refusaient, passèrent longtemps aux yeux de la foule pour sujets déloyaux.

L'évhémérisme, alors très répandu, rendait cet abus plus facile[3]; si les dieux du panthéon n'étaient autre chose que des grands hommes divinisés, ne pouvait-on pas, sans impiété, leur comparer les empereurs? Aussi, pendant la période romaine, le souverain n'est plus une incarnation de la divi-

1. Cf. KAERST, *op. cit.*, p. 215 : « Wir haben jetzt durch griechische Inschriften, namentlich aus der Zeit des Augustus, einen tieferen Einblick in diese eigentümliche Welt von Empfindungen gewonnen. Wir dürfen den überschwänglichen Stil, den solche panegyrische Inschriften tragen, in Rechnung ziehen, aber wir haben kein Recht, die Echtheit des zugrunde liegenden Gefühls anzuzweifeln. »

2. ATHEN., *Deipnos.*, VI, 62 :

ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοί,
ἢ οὐκ ἔχουσιν ὦτα,
ἢ οὐκ εἰσίν, ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἕν,
σὲ δὲ παρόνθ' ὁρῶμεν
οὐ ξύλινον, οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν.

3. Et, inversement, le culte des souverains favorisa l'évhémérisme : KAERST, p. 216 sqq.

nité; c'est un dieu nouveau qu'on associe aux autres[1], et que parfois on leur substitue[2].

Les conséquences morales et religieuses de ce culte sont faciles à apprécier : c'est d'abord l'adulation servile, s'épuisant à contenter un orgueil devenu insatiable, et se faisant d'autant plus prodigue d'hommages que le maître en est plus indigne[3]; c'est, plus dangereuse encore, la servitude envers un pouvoir divinisé, envers une volonté érigée en loi sacrée; c'est enfin et surtout, la dégradation de l'idée de dieu : si les faits et gestes des dieux de l'Olympe l'avaient déjà bien compromise, tout idéalisés qu'ils étaient par la poésie, que dire des exemples des nouveaux dieux, qui s'étalaient aux yeux de tous, et dont rien ne voilait la turpitude?

On a beaucoup parlé de l'influence qu'auraient eue ces apothéoses sur la première théologie chrétienne; si l'adoration du Christ s'est si rapidement développée, on l'attribue pour une part à ces habitudes religieuses de l'hellénisme,

1. Pour cette association dans les provinces latines, v. Toutain, p. 225, 226, renvoyant à *CIL*, xiii, 1189; 4624; 2831; 2903; xii, 2373; *Bull. des Antiq.*, 1896, p. 290; pour l'Asie, v. Chapot, p. 425-428.

2. Chapot, 428 : « Le personnage romain... absorbe quelquefois en lui le dieu local, le remplace, prenant seulement son épithète ou son aspect extérieur. Sur des monnaies de Magnésie du Sipyle, Néron est appelé Zeus Eleutherios. A Germé de Mysie, Hadrien, à la place de Zeus, devient *Πανελλήνιος*, et à Aezani il fut *Γενέτωρ*, ayant supplanté Apollon. A Cyzique Commode est qualifié d'Héraklès romain. » Cf. l'inscription d'Alabanda (*OGI*, 457) : *Ἀπόλλωνος Ἐλευθερίου Σεβαστοῦ*, avec les notes de Dittenberger, et les autres inscriptions qu'il indique. — De même, Drusilla, fille de Germanicus, est appelée *νέα Ἀφροδίτη* (*Sylloge*, 365); sa sœur Julia, *νέα Νικηφόρος* (*Ἀθηνᾶ*) (*OGI*, 474); Germanicus lui-même, *θεὸς νέος* (Chapot, 430).

3. Il suffira ici de citer une partie de l'inscription qui porte le discours de Néron à Corinthe, en 67; le prêtre des Augustes et de Néron dit (*Sylloge*, 376, 31 sqq.) : *ἐπειδὴ ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων, αὐτοκράτωρ μέγιστος, δ[η]μαρχικῆς ἐξουσίας τὸ τρισκαιδέκατον ἀποδεδειγμένος, πατὴρ πατρίδος, νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν... τὴν... ἐλευθερίαν... εἷς καὶ μόνος τῶν ἀπ' αἰῶνος αὐτοκράτωρ μέγιστος φιλέλλην γενόμενος [Νέρων] Ζεὺς Ἐλευθέριος ἔδωκεν... δι' ἃ δὴ πάντα δεδογμένον εἶναι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ συνέδροις καὶ τῷ δήμῳ καθιερῶσαι μὲν κατὰ τὸ παρὸν τὸν πρὸς τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι βωμόν, ἐπιγράφοντας « Διὶ Ἐλευθερίῳ [Νέρων]ι εἰς αἰῶνα », καὶ ἀγάλματα ἐν τῷ ναῷ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πτωΐου συνκαθειδρύοντας τοῖς [ἡμῶν] πατρίοις θεοῖς [Νέρωνος] Διὸς Ἐλευθερίου καὶ θεᾶς Σεβαστῆς [Ποππαίας].*

qui multiplient si aisément les dieux, les seigneurs, les sauveurs[1]. L'étude, qui sera faite plus bas, de l'origine de la foi au Seigneur Jésus, permettra d'apprécier cette hypothèse[2]; dès maintenant cependant, on peut reconnaître les traits essentiels qui caractérisent ce culte des souverains, et qui nous mettront à même plus tard de discerner son influence réelle ou prétendue.

En tant qu'il exprime un sentiment sincère, — et évidemment ce n'est que comme tel qu'il a pu agir, — le culte des souverains est un culte *politique*[3] : en honorant jadis le héros fondateur, le Grec traduisait son attachement à la cité; en adorant maintenant l'empereur, il fait profession de loyalisme envers l'empire, il vénère sa puissance, il reconnaît ses bienfaits. L'étude du titre de « sauveur », si souvent décerné aux souverains, éclaire tout particulièrement ce caractère de la religion royale ou impériale : le *σωτήρ* n'est pas celui qui sauve l'âme, qui la délivre du péché, du mal, du démon; c'est celui qui sauve ou qui protège la cité, le royaume, l'empire[4]. De ce point de vue, on saisit déjà une des différences

1. Cf. Harnack, *Dogmengesch.*, I⁴, p. 136 sqq. et en particulier p. 138 et 139; Wendland, art. cité. M. Goguel écrit, en prêtant à saint Paul les conceptions religieuses de l'hellénisme : « Le mot Θεός n'a pas pour Paul le sens strict et précis qu'il a pour nous. Il y a, écrit quelque part l'apôtre, des êtres que l'on appelle dieux, soit au ciel, soit sur la terre, comme il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs; mais pour nous il n'y a qu'un Dieu, le Père. Pour Paul. Christ est un de ces êtres qui méritent le nom de Dieu, mais cela ne veut pas dire qu'il soit Dieu au sens qu'aurait pour nous cette formule » (*L'apôtre Paul et Jésus-Christ,* p. 246). Le texte même, que rappelle M. Goguel, suffit à réfuter cette interprétation : « Pour nous il n'y a qu'un Dieu, le Père, et qu'un Seigneur, Jésus-Christ. » Loin de se conformer au syncrétisme hellénique, saint Paul le condamne. — Plus justement, Clemen (*Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T.*, p. 265) et Deissmann (*Licht vom Osten,* p. 275) reconnaissent dans le vocabulaire, mais non dans la théologie chrétienne l'influence de l'hellénisme.

2. *Infra,* livre III, ch. II, surtout p. 272-283.

3. Nous considérons surtout ici le culte des souverains tel qu'il fut naturalisé dans l'hellénisme; car c'est sous cette forme surtout qu'il est entré en contact avec le christianisme et qu'il a pu agir sur lui.

4. Quelques exemples de cet emploi de *σωτήρ* suffiront à en montrer la portée : *OGI,* 253 (Bagdad. a. 167/6 a. Chr.) : *βασιλεύοντος Ἀντιό-*

essentielles qui distinguent le culte de l'empereur du culte du Christ : ces deux religions sont hétérogènes comme les deux cités auxquelles elles appartiennent, comme le royaume des hommes et le royaume de Dieu[1].

De plus, — et cette différence est plus profonde encore, — le culte des souverains n'a pu se développer que dans des milieux où la religion était bien complaisante, et l'idée de Dieu bien humiliée. On sait quelle réaction il provoqua chez les Juifs fidèles, dès le temps des Machabées ; cette opposition ne désarma jamais, même aux plus mauvais jours de l'empire : Caligula lui-même ne put réussir à imposer son culte aux Juifs[2]. C'est dans ce milieu que le christianisme est né, et il en a toujours gardé l'intransigeance ; et le culte du Christ, en se développant dans son sein, n'a fait que rendre plus

χου θ[εοῦ], σωτῆρος τῆς Ἀσίας καὶ κτίσ[του] τῆς πόλεως. *Sylloge*, 337 (Mytilènes, a. 62 a. Chr.) : *ὁ δᾶμος τὸν ἑαύτω σώτηρα καὶ κτίσταν Γναῖον Πομπήϊον*. *Ibid.*, 338, 339 (*ibid.*, peu après 63 a. Chr.) : *Γναίῳ Πονπηΐῳ... τῷ εὐεργέτᾳ καὶ σωτῆρι καὶ κτίστᾳ. — Θεοφάνῃ, τῷ σωτῆρι καὶ εὐεργέτᾳ καὶ κτίστᾳ δευτέρῳ τᾶς πατρίδος*. *Ibid.*, 340 (*ibid.*, a. incert.) : *Ποτάμωνι Λεσβώνακτο[ς] τῶ εὐεργέτα καὶ σωτῆρος καὶ κτίστα τᾶ[ς] πόλιο[ς]*. *Ibid.*, 343 (Cyrènes, peu après a. 67 a. Chr.) : *[Γ]ναῖον Κορνήλιον Λέντολον Ποπλίω υἱὸν Μαρκελλῖνον, πρεσβευτὰν ἀντιστράταγον, τὸν πάτρωνα καὶ σωτῆρα, Κυραναῖοι*. — Ces exemples ont déjà été cités, entre bien d'autres, par P. Wendland, dans son article *Σωτήρ* indiqué ci-dessus. — Pour l'époque impériale, D. Magie (*op. cit.*, p. 67) donne de nombreux exemples des titres suivants décernés aux empereurs : *σωτὴρ τῆς οἰκουμένης, σωτὴρ τῆς ὅλης οἰκουμένης, σωτὴρ τοῦ κόσμου, σωτὴρ τοῦ σύμπαντος κόσμου, σωτὴρ τῶν Ἑλλήνων τε καὶ τῆς οἰκουμένης πάσης*, etc. — Sur la différence entre la conception hellénique et la conception chrétienne du Sauveur cf. H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, p. 32, 33.

1. Cf. Kaerst, p. 216, faisant, semble-t-il, allusion à Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* : « Die Predigt des Evangeliums vom Weltheiland hat eine Parallele gefunden in dem « Evangelium » der Geburt des kaiserlichen Weltherrschers. Aber die Parallele stellt uns zugleich den Gegensatz vor Augen. Es ist ein Gegensatz von entscheidender Bedeutung. Auf der einen Seite die Apotheose des Weltreiches, der *gegenwärtigen Weltgestaltung* und ihrer höchsten Potenz, der Person des Kaisers, auf der anderen ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, ein neuer Lebenszusammenhang, der in der Gemeinschaft mit einem *überweltlichen Gotte* wurzelt, eine *zukünftige* Entwicklung von unendlicher Grösse in sich tragend. » L'opposition des deux conceptions religieuses n'est pas moins fortement marquée par Kornemann à la fin de son étude, p. 145.

2. Cf. *infra*, p. 93.

rigoureux son monothéisme, plus décisive sa condamnation de tous les autres cultes[1] : c'est qu'au lieu de dégrader la divinité à la mesure de Tibère ou de Néron, il en a montré la plénitude en Jésus-Christ.

§ 2. — Interprétations philosophiques.

Bien longtemps avant les philosophes, les poètes et les historiens avaient travaillé le vieux fond de la mythologie grecque ; dans ses conférences sur l'*Évolution de la religion*[2], Ed. Caird a justement distingué dans la religion hellénique deux tendances qui se développent l'une après l'autre, sans toutefois se substituer entièrement l'une à l'autre : « d'abord se développe la conscience de l'unité divine, que l'on conçoit d'une façon très abstraite comme un destin ou une loi nécessaire ; puis on dépasse cette unité abstraite et panthéistique, et l'on s'avance vers cette idée de principe spirituel qui est impliquée dans le monothéisme. »

La direction du mouvement est très exactement marquée par ces lignes. Chez le vieil Homère déjà, les deux conceptions semblent parfois se heurter, et, bien que Zeus y soit supérieur même au destin, on doit du moins reconnaître chez lui quelques germes des doctrines postérieures[3].

A partir du ve siècle surtout[4], il est évident pour quiconque lit avec quelque attention les historiens et les poètes, que beaucoup d'entre eux sont entraînés vers un panthéisme fataliste. Le concept de l'*ἀνάγκη* domine la tragédie d'Eschyle comme l'histoire d'Hérodote, comme aussi en grande partie les croyances populaires, et ce n'est pas sans quelque raison que les stoïciens appuieront leur doctrine du destin sur le consentement universel.

1. *Infra*, livre III, ch. II.
2. *The evolution of religion* (Glasgow, 1893), I. p. 278.
3. V. NAEGELSBACH-AUTENRIETH, *Homerische Theologie*³ (Nürnberg, 1884), p. 116-141. *Die Götter und die Moira*, surtout p. 138-140.
4. Sur la transformation de la religion grecque au ve siècle, on lira avec intérêt l'étude de G. GRUPPE, *Griech. Mythologie*, p. 1041-1058, même si l'on n'adopte pas entièrement la thèse de cet historien sur le mysticisme orphique du VIe siècle, son origine et son influence.

Ils avaient été devancés aussi par les poètes dans leur monisme naturaliste, je veux dire dans leur tendance à identifier les dieux de la mythologie avec les forces de la nature et à les unifier ensuite. Cette tendance se trahit déjà chez Pindare, dans le vers bien connu : « Qu'est-ce que Dieu? qu'est-ce qu'il n'est pas? Le tout[1]. » Elle s'affirme plus nettement encore chez Eschyle; Prométhée chante : « Ma mère n'est pas seulement Thémis et Gaïa; c'est la forme unique qui porte des noms multiples[2]. » On lit encore dans un fragment d'Eschyle cité par Clément d'Alexandrie et par Eusèbe : « Zeus est l'éther, Zeus est la terre, Zeus est le ciel; Zeus est le tout, et ce qui est au-dessus de tout[3]. » Euripide lui-même, aux heures où il est moins sceptique, interprète volontiers dans ce sens la mythologie traditionnelle : « Zeus, que ce soit la nécessité de la nature, ou la pensée des mortels.... [4] »

Au reste, le naturalisme dont procédait la religion grecque, y était encore assez vivement senti, pour qu'on pût, du moins dans certains cas, le ramener sans peine à la pleine lumière. Ainsi, bien que Plutarque proteste quelque part contre l'identification du soleil et d'Apollon[5], il reconnaît ailleurs que cette identification est presque universellement admise par les Grecs[6].

Cependant, pour la plupart des dieux, ces interprétations étaient moins aisément admises, sinon par un petit cercle de lettrés et de penseurs. Cicéron proteste à plusieurs reprises contre l'exégèse stoïcienne qui, dit-il, renverse toutes les conceptions que l'on se fait d'ordinaire des dieux[7].

1. *Fr.* 117. J'adopte la correction de Bergk et de Croiset (*Hist. de la litt. gr.*, II, p. 378) : *Τί θεός; τί δ' οὔ; τὸ πᾶν.*

2. *Prom.*, 209, 210 : *ἐμοὶ δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις*
καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία.

3. *Fr.* 345 : *Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός·*
Ζεύς τοι τὰ πάντα, χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον.

4. *Troyen.*, 886. On peut comparer la petite dissertation mise dans la bouche de Mélanippe la Philosophe (éd. Nauck, *Fr.* 488).

5. *De Pyth. orac.*, 12. — 6. *De E*, 4.

7. *De nat. deor.*, I, 14, 36 : « Cum uero (Zeno) Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum; neque enim Iouem neque Iunonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero, sed rebus

Quel qu'ait été, en effet, à l'origine, le caractère naturaliste de la mythologie grecque, elle était, depuis longtemps, devenue de plus en plus anthropomorphique : le développement des légendes, riches de détails individuels, avait prêté aux différents dieux une personnalité nettement accusée. La localisation des cultes y avait aidé encore et, plus que tout le reste, l'usage des peintures et des statues, qui attribuaient à chaque divinité une forme propre et distincte. Toutes ces influences avaient agi trop longtemps et trop puissamment sur les habitudes religieuses du peuple, pour qu'on pût effacer de son esprit toutes ces distinctions, et lui faire adorer dans les différents dieux, les forces de la nature émanant d'un esprit unique [1].

Les stoïciens cependant y employèrent toutes les ressources de leur exégèse, interprétant les noms des dieux par l'étymologie, les légendes par l'allégorie, et effaçant, par leur symbolisme impitoyable, les personnalités les plus accusées. Cette méthode était déjà connue de Platon, qui l'avait finement raillée [2]; Zénon la reprit et la développa, et après lui ses successeurs, Cléanthe, Chrysippe et les autres, la mirent en œuvre avec leur énergie tenace et un peu brutale [3].

inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina. » *Ib.*, III, 24, 63 : « Magnam molestiam suscepit... Zeno... commenticiarum fabularum reddere rationem... Quod cum facitis, illud profecto confitemini longe aliter se rem habere atque hominum opinio sit; eos enim, qui di appellantur, rerum naturas esse, non figuras deorum. »

1. Cf. E. Caird, *l. l.*, I, 276; après avoir parlé de la tendance panthéiste de la mythologie védique, l'auteur ajoute : « Something similar to this happens also in Greece; but it is greatly modified by the anthropomorphic character of the Greek religion, which hides the abstract unity under a multiplicity, not of powers of nature which easily pass into each other, but of humanised divinities, each of which has all the fulness of a distinct individuality, all the riches of a definite character. Gods like Zeus, or Athene, or Hermes resist the process of fusion which would melt them into one divine power, in a much more stubborn way than forms like Varuna or Mitra, Agni or Indra. »

2. *Phaedr.*, 229 c.

3. *Stoicorum ueterum fragmenta*, I (Zenonis), *Fr.* 152-177; II (Chry-

En voici quelques traits, exposés chez Cicéron par le stoïcien Balbus[1] : Cronos, c'est le temps (χρόνος); il doit son nom latin de Saturne à ce qu'il est saturé d'années, *quod saturaretur annis;* quand on dit qu'il est enchaîné par Jupiter, on signifie que le temps est déterminé par les révolutions du ciel, car Jupiter c'est le ciel; c'est pour cela qu'on dit qu'il foudroie ou qu'il tonne, et c'est en ce sens qu'Ennius a écrit :

Aspice hoc sublimen candens, quem inuocant omnes Iovem.

L'air, c'est Junon, sœur et épouse de Jupiter, parce qu'elle ressemble au ciel et lui est unie[2].

Il est inutile de poursuivre plus longtemps cette énumération un peu fatigante; Balbus y résume la doctrine de son école, et retrouve dans la mythologie toute la physique.

La seule chose qui nous intéresse ici, c'est la portée religieuse de ces efforts; elle est facile à apprécier : tout ce que les vieilles légendes avaient de scabreux et d'immoral s'évanouit en symboles; les tableaux obscènes reçoivent une interprétation honnête[3]; par là, l'œuvre des poètes, qui avait tant choqué Platon, devient à la fois inoffensive et inattaquable.

Il y a plus : les grandes forces de la nature ont un caractère plus mystérieux et une action plus puissante que les personnalités chétives de l'Olympe classique. On rendait donc au sentiment religieux un aliment plus riche.

sippi), *Fr.* 1061-1100. — Le document d'ensemble le plus intéressant que nous possédions est le livre de Cornutus, *Theologiae graecae compendium* (éd. C. Lang, Leipzig, 1881). — Cette exégèse a été souvent étudiée en particulier par F. Wipprecht, *Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung,* 2 progr. (Tübingen, 1902 et 1908); ces deux programmes ne décrivent que les origines de cette exégèse, mais ils le font avec grand détail; Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Paris, 1904), ch. ix et x, p. 270-355; A. B. Hersmann, *Studies in greek allegorical interpretation* (Chicago, 1906); je n'ai pas lu ce dernier ouvrage.

1. *De nat. deor.,* ii, 24, 63 sqq.

2. Cf. Diog. La., vii, 147 (*Fr. st.*, ii, 1021).

3. V. l'interprétation donnée par Chrysippe du tableau de Samos, Orig., *C. Cels.*, iv, 48 (*GCS,* i, p. 321).

Les stoïciens ne s'arrêtent point là : ils conçoivent le monde entier comme pénétré et animé par un esprit divin. Cet esprit, ce dieu unique, reçoit mille noms divers selon les diverses parties du monde qu'il habite et qu'il soutient[1] : il est Apollon, Poseidon, Artémis, Athéné ; ces dieux se distinguent entre eux comme les différents éléments qu'ils animent ; mais ce sont des émanations du même esprit divin, qui s'étend par le monde, qui s'est développé dans le monde, qui en produit et en soutient la fécondité multiple, qui le consumera enfin et le résorbera en lui[2]. Et alors, quand se produira cette conflagration universelle, tous les autres dieux se perdront dans le dieu unique d'où ils sont sortis [3], jusqu'à ce que Zeus, recommençant son évolution fatale, produise de nouveau et selon les mêmes lois tous les dieux et tous les hommes[4].

1. On trouve aussi cette conception dans le traité de Pseudo-Aristote, *De mundo,* qui, d'ailleurs, accuse en bien des traits l'influence stoïcienne, vii : « (Zeus est) pour tout dire en peu de mots, le Dieu à la fois céleste et souterrain, qui reçoit des noms tirés de toute chose et de tout phénomène, comme étant lui-même la cause universelle. Voilà pourquoi les vers orphiques ont dit : « Zeus fut le premier, Zeus est le dernier ; c'est le maître du tonnerre ; Zeus est le milieu, c'est de lui que tout vient ; Zeus est la base de la terre et du ciel étoilé. » La nécessité même n'est pas autre chose que celui qui existe comme une substance immobile ; il est la *μοῖρα*, Némésis, Adrastée... »

2. Plutarque, *De stoic. repugn.*, 39 (*Fr. st.,* ii, 604) : *ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας (Χρύσιππος) τὸν Δία φησὶν αὔξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὑτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. Ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν, αὔξεται δὲ συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὑτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον.*

3. Id., *De comm. not.*, 36 (*Fr. st.*, ii, 1064) : *λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα Δία τῶν θεῶν, ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.* — Sénèque, *ep. ad Lucil.*, ix, 16 (*ib.*, 1065) : « Qualis tamen futura est uita sapientis, si sine amicis relinquatur... in desertum litus eiectus? Qualis et Iouis, cum resoluto mundo et dis in unum confusis, paulisper cessante natura, adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit, in se reconditur, secum est. »

4. Lactance, *Diu. instit.*, vii, 23 (*ib.*, 623) ; Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotel. anal. pr.*, p. 180, 31, éd. Wallies (624) ; Nemes., *De nat.*

La mythologie hellénique, nous l'avons dit, ne se prêtait pas sans résistance à cette interprétation panthéiste; la religion égyptienne, moins anthropomorphique et plus naturaliste, s'y accommodait plus aisément. C'est à Saïs, sur la statue d'Isis, qu'on lisait cette inscription : « Je suis tout le passé, tout le présent, tout l'avenir, et nul mortel n'a soulevé mon voile[1] »; Ammon, nous dit encore Plutarque (*ib.*), est tenu pour les Égyptiens comme identique à l'univers : *τὸν πρῶτον θεὸν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν.* Apulée, à son tour, fait ainsi parler Isis : « Je suis mère de la nature, maîtresse de tous les éléments, principe des siècles, divinité suprême, reine des Mânes, première entre les habitants du ciel, type uniforme des dieux et des déesses... Puissance unique, je suis, par l'univers entier, adorée sous plusieurs formes, avec des cérémonies diverses, sous mille noms différents[2]. »

Cependant ces mythes isiaques eux-mêmes sont interprétés plus volontiers par Apulée et par Plutarque dans le sens d'une philosophie dualiste, n'identifiant pas les dieux avec l'activité immanente de la nature, mais les organisant en une hiérarchie qu'un dieu suprême domine. Ainsi dans ce même livre XI[e] des *Métamorphoses,* où Isis se révèle comme *rerum naturae parens, deorum dearumque facies uniformis,* Osiris est ensuite appelé « le grand Dieu, le père souverain des dieux, l'invincible Osiris », ou encore « le dieu principal[3] ».

hom., 38 (625); ORIGÈNE, *C. Cels.,* IV, 68 (626); PLUTARQUE, *De def. oracul.,* 29 (632). — Sur cette palingénésie, cf. R. HEINZE, *Xenokrates* (Leipzig, 1892), p. 132-134.

1. PLUTARQUE, *De Is.,* 9 : *ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀνεκάλυψεν.*

2. *Metamorph.,* XI, 5 : « En adsum, tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina Manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso. Cuius numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiiugo totus ueneratur orbis, inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Mineruam... »

3. *Ibid.,* 27 : « Deae quidem me tantum sacris imbutum, at magni dei deumque summi parentis, inuicti Osiris, necdum sacris illustratum; quamquam enim conexa, immo uero unita ratio numinis religio-

On trouve ici un écho des spéculations religieuses, développées par Apulée dans son traité sur le démon de Socrate : il se représente, d'après Platon, les différents dieux comme des êtres incorporels, animés, éternels, bienheureux, et, au-dessus d'eux, un dieu souverain, transcendant à toute action et à toute passion, ineffable et incompréhensible.

Plutarque, de même, se représente Osiris comme le premier principe intelligible, que l'âme purifiée atteint par l'extase : s'il est, dit-il, le dieu des morts, ce n'est pas qu'il ait commerce avec rien de souillé, mais c'est qu'il est le roi et le chef des âmes purifiées qui atteignent enfin l'invisible [1].

Une pareille interprétation ne peut avoir de sens que pour un adepte de la philosophie platonicienne; mais souvent les mêmes tendances se manifestent plus discrètement et ont une influence plus large. Le dieu souverain, conçu par la philosophie dualiste des néo-platoniciens et des néo-pythagoriciens, est identifié au Zeus de la mythologie; les autres dieux, dès lors, deviennent ses subordonnés et ses intermédiaires dans ses relations avec les hommes.

Cette conception de la royauté de Zeus pouvait s'autoriser de l'antique mythologie homérique. Zeus n'y apparaissait-il point comme le père des dieux et des hommes? On se rappelait l'image naïve par laquelle il exprimait sa suprématie : une même chaîne d'or que tous les dieux d'un côté et Zeus seul de l'autre tireraient en sens opposés : les efforts conjurés de tous les autres dieux ne pourraient résister à la force de Zeus. Depuis lors, la prééminence de Zeus sur les autres dieux était restée acceptée par les païens. Les divinités locales étaient toujours plus populaires et plus fêtées; mais elles étaient conçues comme inférieures au dieu souverain. Dans les identifications syncrétistes si nombreuses, par lesquelles on ramenait les divinités orientales aux dieux grecs

nisque esset, tamen teletae discrimen interesse maximum... ». 28 : « Cunctis affatim praeparatis, decem rursus diebus inanimis contentus cibis, insuper etiam deraso capite principalis dei nocturnis orgiis illustratus, plena iam fiducia germanae religionis, obsequium diuinum frequentabam. »

1. *Is. et Osir.*, 77-78.

ou romains, c'était Zeus ou Jupiter qu'on retrouvait dans les divinités les plus hautes : ainsi on célébrait Sérapis par l'invocation gravée sur tant de médailles : *εἷς Ζεὺς Σέραπις*[1]; on faisait du Baal Chamim des Syriens le *Iupiter summus, exsuperantissimus*[2]; on confondait aussi le Dieu des Juifs avec le *Ζεὺς ὕψιστος*[3]; et Celse, voulant démontrer que la religion juive n'avait rien de plus que celle des autres peuples, écrivait : « Je ne pense pas qu'il y ait aucune différence à appeler Zeus, Hypsistos ou Zeus ou Adonaï ou Sabaoth ou Ammon, comme les Égyptiens, ou Papaeos, comme les Scythes[4]. »

Les apologistes chrétiens eux-mêmes aiment à reconnaître dans mille invocations populaires le cri d'une âme naturellement chrétienne; Minucius Felix, après les avoir rapportées, ajoute : « et qui Iouem principem volunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt[5]; » et Tertullien, rappelant l'efficacité des prières chrétiennes pour obtenir la pluie en temps de sécheresse, mentionne aussi les acclamations des païens et y retrouve la même signification : « Tunc et populus acclamans, deo deorum, qui solus potens, in Iouis nomine Deo nostro testimonium reddidit[6] ».

1. Lafaye, *l. c.*, p. 88 et 306 sqq.
2. Cumont, *Les Religions orientales*, p. 154.
3. Cette contamination a été étudiée par M. Schuerer et par M. Cumont : *Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaft der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst* (*Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zu Berlin*, xiii (1897), p. 200-225) von E. Schuerer; *Hypsistos* par Franz Cumont (supplément à la *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1897); *Les Mystères de Sabazius et le Judaïsme* (*Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscript.*, 1906, p. 63 sqq.), par Franz Cumont. Ces travaux font constater, surtout dans le Bosphore et en Asie Mineure, l'existence d'associations religieuses composées de païens qui révéraient le Dieu d'Israël sous le nom de *Ζεὺς ὕψιστος* ou *θεὸς ὕψιστος*. M. Cumont remarque d'ailleurs avec justesse (*Hypsistos*, p. 1) que le titre de *ὕψιστος* avait été donné à Zeus antérieurement à ces influences juives. Cf. Perdrizet, art. *Jupiter* (*DAGR*, iii p. 701) : « Il est impossible de croire qu'une dédicace à *Ζεὺς ὕψιστος*, trouvée en pleine Macédoine, près d'Édesse, datant du iiie siècle avant Jésus-Christ, et faite par des gens à noms purement macédoniens, témoigne d'une influence sémitique. »
4. *Ap.* Orig., *C. Cels.*, v, 41 (*GCS*, ii, 45).
5. *Octau.*, 18.
6. *Ad Scapul.*, 4. Cf. *Testimon. an.*, 2.

Ce serait fort mal comprendre Minucius Félix et Tertullien que de leur prêter le syncrétisme religieux de Celse : ils aiment à reconnaître dans certaines locutions familières aux païens l'instinct de l'âme, qui spontanément se tourne vers le Dieu véritable et oublie les dieux chétifs de la mythologie ; mais ils sont loin d'admettre l'équivalence entre les conceptions religieuses des chrétiens et des païens. La différence subsiste en effet, irréductible, et, malgré les efforts méritoires des philosophes et des lettrés pour relever la religion populaire, cette religion reste chez le peuple et chez eux-mêmes un véritable polythéisme.

Ceux qui, comme Plutarque ou Apulée, sont les plus conscients du but à atteindre, continuent à adresser leur adoration et à offrir leurs sacrifices à tous les dieux du Panthéon hellénique. Ces dieux peuvent être pour eux les subordonnés du dieu suprême, ou, comme ils disent, les satrapes du grand roi ; ils sont cependant des dieux, ayant une nature semblable à celle de Jupiter, et recevant les mêmes hommages et le même culte.

Il en va de même, et à plus forte raison, pour les autres adorateurs des dieux, chez qui la même culture philosophique et religieuse n'a point développé le même instinct monothéiste. Ils reconnaissent sans doute dans Jupiter une excellence particulière, mais ils sont très loin de mettre entre lui et les autres dieux ses congénères la distance infinie qui sépare le vrai Dieu de tout ce qui n'est pas lui.

Je n'oserais donc dire avec M. Boissier[1], « qu'au IIe siècle c'était une opinion générale aussi bien chez les ignorants que chez les lettrés, qu'il fallait ramener de quelque façon tout ce monde de divinités qu'on adorait à un dieu unique. » Si l'on distingue alors un effort puissant et, en partie, efficace, pour organiser la cité des dieux, pour la hiérarchiser, pour lui donner un chef unique, on ne voit pas que rien ait été tenté pour la ramener à l'unité d'un seul dieu, d'une seule personne[2]. Cette conclusion est aussi celle de

1. *La religion romaine*, II, p. 372.
2. Il faut remarquer, d'ailleurs, que le syncrétisme tend à confon-

M. Farnell; si, dans la littérature, il constate une tendance monothéiste ou, du moins, hénothéiste, il ne trouve rien de tel dans le culte et la religion populaires : « Les idées, écrit-il, deviennent moins distinctes, mais il n'en sort pas une idée unique de la divinité. Ce syncrétisme a détruit la vie de la sculpture religieuse; il n'a rien fait pour le monothéisme, mais il a fait beaucoup pour le scepticisme et pour les superstitions les plus grossières[1]. »

Bien plus, les philosophes qui défendent le paganisme contre les chrétiens, l'interprètent dans un sens nettement polythéiste; ils s'efforcent de prouver, non pas que tous ces dieux se ramènent à l'unité, mais que leur pluralité même implique une conception religieuse plus haute : parmi les hommes, écrit Porphyre, on ne regarde pas comme un monarque celui qui ne règne que sur des bêtes; de même, si Zeus n'a sous lui d'autres dieux, il n'est pas vraiment roi[2].

dre entre elles les diverses religions païennes en identifiant leurs dieux, beaucoup plus qu'à ramener à l'unité les dieux d'une même religion. On peut voir, chez Cicéron, l'énumération de six Hercule (*De nat. deor.*, III, 16, 42), de trois Jupiter (*ib.*, 21, 53); de cinq Soleil (*ib.*, 54); de quatre Vulcain (22, 55); de cinq Mercure (*ib.*, 56); de trois Esculape (*ib.*, 57); de quatre Apollon (*ib.*, 23, 57); de trois Diane (*ib.*, 58); de cinq Dionysos (*ib.*); de quatre Vénus (*ib.*, 59); de cinq Minerve (*ib.*), etc. Ces identifications sont aussi nombreuses dans le traité de Plutarque sur *Isis et Osiris*; Parthey les a réunies en un tableau à la fin de son édition. Cf. Perdrizet, art. *Jupiter* (*DAGR*, III, p. 696, n. 15) : « On invoque Zeus sous beaucoup de surnoms, dit Socrate (Xénophon, *Symp.*, VIII, 9), bien que, sans doute, il soit unique. Xénophon, qui nous a conservé cette parole, n'en adorait pas moins plusieurs Zeus; il raconte qu'à son retour d'Asie, il avait sacrifié à *Ζεὺς ἐλευθέριος* et à *Ζεὺς βασιλεύς*, mais que ses affaires allant mal, il avait appris d'un devin que cela venait de la rancune de *Ζεὺς Μειλίχιος*; et Xénophon s'était hâté de sacrifier à cet autre *Ζεὺς* (*Anab.*, 5, 9, 22; 7, 6, 44). »

1. *The cults of the greek states*, I, p. 83 : « Ideas become more indistinct, but no single idea of divinity clearly emerges. This theocrasia destroyed the life of religious sculpture and did nothing for monotheism, but a great deal for scepticism and the darkest superstitions. »

2. *Ap.* Macar. Magn., IV, 20 (éd. Blondel, p. 199). La même thèse est soutenue par Onatas, *ap.* Stob., éd. Wachsmuth, I, p. 48; Apollonius de Tyane, *ap.* Euseb., *Praep. euang.*, IV, 13, 1. — Cf. Celse,

§ 3. — Les philosophies religieuses.

Dans les système exégétiques qui viennent d'être rapidement exposés, apparaissent déjà distinctement les deux conceptions religieuses qui règnent alors dans le monde hellénique ; il faut cependant les étudier en elles-mêmes, dégagées de la contrainte que leur imposait un système mythologique qu'elles n'avaient point créé et qu'elles avaient peine à transformer à leur image. Cette étude est d'autant plus nécessaire, que la spéculation philosophique ne fut pas seule intéressée à ces conceptions; la vie religieuse s'y appuya. A ces époques sombres et troublées bien des âmes ont trouvé là un peu de lumière et de force, et celles qui ont dépassé ces philosophies fort imparfaites pour monter jusqu'au christianisme, y ont assez souvent porté des traces plus ou moins reconnaissables de leurs conceptions antérieures.

Pour le stoïcien, le monde est un système clos, sorti tout entier d'un principe unique, et se développant suivant ses lois[1]. Plus exactement c'est un être vivant, un *ζῷον*, que pénètre et anime une âme[2]. A l'origine de la période où

ap. Orig., *C. Cels.*, viii, 66 (*GCS*, ii, p. 282) : *ἐὰν κελεύῃ τις εὐφημῆσαι τὸν Ἥλιον ἢ τὴν Ἀθηνᾶν προθυμότατα μετὰ καλοῦ παιᾶνος εὐφημεῖν, οὕτω τοι σέβειν μᾶλλον δόξεις τὸν μέγαν θεόν, ἐὰν καὶ τούσδε ὑμνῇς· τὸ γὰρ θεοσεβὲς διὰ πάντων διεξιὸν τελεώτερον γίνεται.* Plut., *de E*, 20; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1466, n. 4.

1. Chrysippe, *ap.* Plutarch., *De Stoic. repugn.*, 39 (*Fr. st.*, ii, 604) : *αὐτάρκης δ' εἶναι λέγεται μόνος ὁ κόσμος, διὰ τὸ μόνος ἐν αὑτῷ πάντα ἔχειν ὧν δεῖται· καὶ τρέφεται ἐξ αὑτοῦ καὶ αὔξεται, τῶν ἄλλων μορίων εἰς ἄλληλα καταλλαττομένων.*

2. Diogène Laerce, vii, 142. 143 (*Fr. st.*, ii, 633) : *ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππός φησιν ἐν πρώτῳ περὶ Προνοίας... Τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον. Ζῷον ἄρα ὁ κόσμος. Ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος.* Cicéron (*De nat. deor.*, ii, 8, 22) rapporte ainsi le raisonnement de Zénon : « Nihil, inquit, quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis. Mundus autem generat animantes compotesque rationis. Animans est igitur mundus composque rationis. » Marc-Aurèle, iv, 40 : *ὡς ἓν ζῷον τὸν κόσμον, μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον, συνεχῶς ἐπινοεῖν· καὶ πῶς εἰς αἴσθησιν μίαν τὴν τούτου πάντα ἀναδίδοται· καὶ πῶς ὁρμῇ μιᾷ πάντα πράσσει· καὶ πῶς πάντα πάντων τῶν γινομένων συναίτια· καὶ οἵα τις ἡ σύννησις καὶ συμμήρυσις.*

nous sommes, comme de toutes les autres, cette âme existait seule[1] : ne l'imaginons point sous la forme d'un pur esprit, car tout ce qui agit est matériel[2]; mais cette matière primitive est de toutes la plus pure et la plus subtile : c'est de l'air enflammé[3]. De là sont sortis par des dégradations successives tous les êtres que nous voyons ici-bas; mais tous, quelque infimes qu'ils soient, renferment quelque chose de cette matière initiale qui reste l'âme du monde : tout ce qui vit, vit à cause de la chaleur qu'il renferme; et les êtres inanimés eux-mêmes ont en eux un peu de ce feu divin : ainsi la pierre, d'où le frottement fait jaillir une étincelle[4].

Ce feu est intelligent; suivant la définition classique que toute l'école stoïcienne répète, « c'est un feu artisan, mar-

1. CHRYSIPP,, *ap.* PLUT., *De Stoic. repugn.*, 41 (*Fr. st.*, II, 605) : *Λέγει δὲ (Χρύσιππος) ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας· Διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης, εὐθὺς καὶ ψυχ' ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δέ, μεταβαλὼν εἰς τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν, ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον.*

2. CICÉRON, *Acad.*, I, 11, 19 : « (Zeno) nullo modo arbitrabatur quicquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis, nec uero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus. » Cf. HEINZE, *Gesch. der Logosidee,* p. 88, n. 1.

3. AÉTIUS, *Plac.*, I, 6, 1 (*Doxogr. gr.*, p. 292) : *ὁρίζονται δὲ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν οἱ Στωϊκοὶ οὕτως· Πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν.* De là vient que, pour les Stoïciens, le feu est le *στοιχεῖον* par excellence. V. DIELS, *Elementum,* p. 38.

4. CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 9, 23-25 : « Sic enim se res habet, ut omnia, quae alantur et crescant, contineant in se uim caloris; sine qua neque ali possent neque crescere... Omne igitur, quod uiuit, siue animal, siue terra editum, id uiuit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intellegi debet, eam caloris naturam uim habere in se uitalem per omnem mundum pertinentem. Atque id facilius cernemus, toto genere hoc igneo, quod tranat omnia, subtilius explicato... Nam et lapidum conflictu atque tritu elici ignem uidemus, et recenti fossione terram fumare calentem, atque etiam ex puteis iugibus aquam calidam trahi... » — En ce point, comme en beaucoup d'autres, ARISTOTE avait frayé la voie aux Stoïciens : *De gener. animal.*, 3, 11, 762 a, 18 : « Les animaux et les plantes sont produits sur la terre et dans l'eau, car, sur la terre, il y a de l'eau, dans l'eau, il y a de l'air, et dans tout cela une chaleur psychique, et ainsi, en quelque sorte, tout est plein d'âme »; ce concept de la chaleur psychique répandue dans le monde se rencontre assez fréquemment chez Aristote. BONITZ (*index Aristotel., s. v. ψυχικός*) cite : *De gener. animal.*, 2, 1, 732 a, 18; 4, 739 a, 11; 3, 1, 752 a, 2; etc.

chant suivant une route fixe à la genèse du monde, renfermant en lui toutes les raisons séminales, suivant lesquelles chaque chose est produite fatalement[1]. »

Son évolution, en effet, est inéluctable, non point qu'elle lui soit imposée du dehors, par une contrainte étrangère, mais parce qu'elle est nécessairement déterminée par sa nature. Tout vient du feu primitif et tout y retourne. « Le logos universel s'accroît sans cesse, jusqu'à ce qu'enfin il ait tout desséché et tout converti en sa substance. » Alors le corps du monde est entièrement consumé, l'âme seule survit ; c'est la fin d'une période cosmique et le début d'une autre ; après cet embrasement final *(ἐκπύρωσις)*, tout est rétabli dans l'état primitif *(ἀποκατάστασις)*, puis tout recommence à nouveau[2]. Non seulement les éléments physiques se dissocient suivant les mêmes lois, le feu redevenant eau et air, et le corps du monde se séparant à nouveau de son âme[3], mais les mêmes événements se reproduisent, les mêmes hommes renaissent pour recommencer la même vie, soutenir la même lutte, tomber de la même mort. Dans une autre Athènes, un autre Socrate naîtra, qui épousera une autre Xanthippe, sera accusé par un autre Anytos et un autre Mélétos[4]; ainsi en sera-t-il de tous les hommes, et même de tous les dieux, sauf Zeus, identique au logos et impérissable comme lui ; bien des Hélios ont déjà passé, et des Séléné, et des Apollon, et des Artémis et des Poseidon[5].

1. AÉTIUS, *Plac.*, I, 7, 33 (*Doxogr. gr.*, p. 305 et *ap.* STOB., éd. Wachsm., I, p. 37) : *οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται. Καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον δι' ὅλης τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξαν.* La première de ces deux définitions est classique, et se retrouve presque textuellement dans les autres anthologies philosophiques de l'antiquité ; on peut voir dans les *Doxographi. l. c.*, les passages d'ATHÉNAGORE et de saint CYRILLE D'ALEXANDRIE.

2. ARIUS DIDYME, *ap.* EUSEB., *Praep. ev.*, XV, 19, 1-3 (*Doxogr. gr.*, p. 469).

3. CLÉANTHE, *ap.* STOB., I, p. 153 ; CHRYSIPPE, *Fr. St.*, II, 605 (*supra*, p. 29, n. 1).

4. ORIGÈNE, *C. Cels.*, IV, 68 (*GCS*, I, p. 338) (*Fr. st.*, II, 626) ; cf. *Fr. st.*, II, 625 ; ZELLER, IV, p. 155, n. 1.

PLUTARQUE, *De def. orac.*, 29 (*Fr. st.*, II, 632).

Ainsi tout est déterminé dans le dernier détail par la loi immanente du monde, par sa nature, par son âme. On peut entraver une cause particulière, ou se soustraire à son action; on ne peut arrêter le monde, ni s'enfuir hors de son domaine [1]. L'homme, disaient les stoïciens, est comme un chien attaché derrière un char, il suit bon gré mal gré [2]; Cléanthe exprimait plus noblement la même pensée dans son bel hymne à Zeus : « Conduis-moi, Zeus, conduis-moi, destin; partout où vous aurez marqué ma place, je suivrai sans hésiter; si je ne veux pas, je ferai mal, mais je suivrai quand même [3]. »

Dans ces paroles de Cléanthe, on ne sent point un accent de révolte, ni de dépit, ni d'impuissance; tout sans doute est déterminé dans la vie de chacun de nous, mais cette détermination ne nous est point imposée par une volonté extérieure, elle sort des profondeurs mêmes de notre nature; nous portons en nous la loi qui nous régit, notre âme est une parcelle de ce feu divin qui anime le monde. Dès lors de quoi se plaindre? Sûr de son autonomie, le stoïcien se soucie peu de la liberté [4].

Il faut remarquer surtout le contre-coup religieux de ces doctrines : d'emblée l'homme se trouve l'égal les dieux. « Les dieux, dit Balbus chez Cicéron, n'ont sur les hommes

1. Chrysippe, *ap.* Plut., *De stoic. repugn.*, 47 (*Fr. st.*, II, 935) : *οὐδὲ γὰρ ἅπαξ ἢ δίς, ἀλλὰ πανταχοῦ, μᾶλλον δ' ἐν πᾶσι τοῖς Φυσικοῖς γέγραφε (Χρύσιππος) ταῖς μὲν κατὰ μέρος φύσεσι καὶ κινήσεσιν ἐνστήματα πολλὰ γίνεσθαι καὶ κωλύματα, τῇ δὲ τῶν ὅλων μηδέν.* *Ib.*, 34 (*Fr.* 937) : *τῆς γὰρ κοινῆς φύσεως εἰς πάντα διατεινούσης, δεήσει πᾶν τὸ ὁπωσοῦν γινόμενον ἐν τῷ ὅλῳ καὶ τῶν μορίων ὁτῳοῦν κατ' ἐκείνην γενέσθαι καὶ τὸν ἐκείνης λόγον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκωλύτως· διὰ τὸ μητ' ἔξωθεν εἶναι τὸ ἐνστησόμενον τῇ οἰκονομίᾳ, μήτε τῶν μερῶν μηδὲν ἔχειν ὅπως κινηθήσεται ἢ σχήσει ἄλλως ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν.* On sait que cette détermination commande les moindres détails de notre vie. « Nul événement particulier, dit Chrysippe (*ib.*), pas même le plus insignifiant, ne peut arriver, sinon en vertu de la nature universelle et de son logos »; et Alexandre d'Aphrodise, exposant l'enseignement des Stoïciens, écrit (*De fato*, 9) : « Tourner la tête, étendre un doigt, lever les paupières, tout cela suit nécessairement des causes antécédentes auxquelles nous ne pouvons nous dérober. »

2. Hippolyte, *Philos.*, I, 21, 2 (*PG*, XVI, 3048).

3. *Fr. st.*, I, 527. — 4. Cf. Caird, *l. c.*, I, p. 374.

qu'un avantage, l'immortalité, or cela n'ajoute rien à la vertu [1]. » Quand la vertu est consommée, dit Sénèque, « on n'est plus le suppliant des dieux, mais leur égal, *incipis deorum socius esse, non supplex* [2] ». Ailleurs il représente le sage « sans crainte du danger, hors de l'atteinte des passions, heureux dans le malheur, tranquille dans la tempête, voyant de haut les hommes, de plain-pied les dieux, *ex superiore loco homines uidentem, ex aequo deos* [3] ». Et ailleurs encore : « le sage vit avec les dieux, d'égal à égal, *cum dis ex par uiuit* [4]. »

Il ne faut point voir dans ces expressions de simples réminiscences d'école ; elles sont l'expression d'une conviction sincère, elles se rencontrent chez le philosophe le moins fardé et le moins convenu, chez Marc-Aurèle : « Pense, se dit-il, de quel monde tu es une partie; pense de quel dieu tu émanes [5]. »

Chrysippe, la colonne du Portique, l'avait dit depuis longtemps : « les sages ne sont en rien inférieurs à Zeus, *κατ' οὐθὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός* [6] ». Et, en effet, cette égalité est une conséquence immédiate de la doctrine que nous étudions; une même âme anime l'Univers tout entier, et sa fonction la plus haute est la raison. Dans l'homme donc, du moins dans l'homme vertueux, cette force divine se rencontre, la même que dans les dieux, et aussi haute et aussi pure.

Chaque individu se trouve ainsi constitué comme le centre du monde : il porte en lui ce qu'il y a de plus souverain et de plus auguste; bien mieux, il l'est par identité : sa nature la plus profonde et la plus intime, c'est le dieu même d'où tout est sorti, où tout rentrera; et tout ce qu'il lui prête de puissance indéfectible, de sagesse infaillible, tout cela est en lui, et peut, par son effort, se développer peu à peu et arriver à la pleine conscience [7].

1. *De nat. deor.*, II, 61, 153. — 2. *Epist.*, 31, 8. — 3. *Epist.*, 41, 4.
4. *Epist.*, 59, 14. — 5. *Commentar.*, 2, 4.
6. *Ap.* Plut., *De stoic. repugn.*, 13.
7. Sénèque, *ep.*, 92, 27-30 : « Ratio diis hominibusque communis est ; haec in illis consummata est, in nobis consummabilis...

Sed, si cui uirtus animusque in corpore praesens,

hic Deos aequat; illo tendit, originis suae memor. Nemo improbe

Considéré sous cet aspect, le stoïcisme est la divination de l'âme individuelle. Nulle doctrine antique n'avait donné tant de valeur à la personne humaine, mais nulle non plus n'avait si follement exalté son orgueil.

Au reste, cette même doctrine peut revêtir un autre aspect qui est, en effet, plus apparent à l'époque impériale : l'âme est portée jusqu'à Dieu, mais, en même temps, elle y est absorbée. Son avenir d'outre-tombe ne lui appartient pas; quelque incertitude que présente la doctrine stoïcienne sur le sort des âmes immédiatement après la mort, il est sûr du moins que la conflagration qui clôt chaque période du monde terminera aussi toutes les vies individuelles. Dès ici-bas, certaines âmes plus humbles et plus sincères sentent le peu qu'elles sont, malgré toutes les assurances de l'école; dès lors, ce qu'elles voient surtout dans la doctrine stoïcienne, c'est son déterminisme fatal : Dieu n'est point pour elles un Père qu'elles puissent toucher, une Providence à qui elles se puissent confier, c'est une force inéluctable qui les entraîne avec tout l'Univers dans sa marche que rien ne fait dévier ni fléchir. C'est sans doute vers une fin excellente que tout tend, mais cette excellence ne se conçoit que par rapport au monde tout entier; elle est identique à l'absorption de tous les êtres dans le feu divin d'où ils sont sortis, et, en attendant, elle se concilie fort bien avec le sacrifice total du bien et du bonheur individuels. Et l'on arrive à cette conséquence étrange que la doctrine philosophique qui a peut-être le plus fortement insisté sur la Providence, a pu être, non sans motif, accusée de nier la Providence [1].

eo conatur ascendere, unde descenderat. Quid est autem, cur non existimes in eo diuini aliquid existere, qui dei pars est? Totum hoc, quo continemur, et unum est, et deus; et socii sumus eius, et membra. Capax est noster animus; perfertur illo, si uitia non deprimant. » On trouvera d'autres textes réunis par H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicauerint de precibus* (Giessen, 1907), p. 33 et n. 3, par exemple, Sénèque, *Epist.*, 31, 5 : « Quid uotis opus est? Fac te ipsum felicem. » *Epist.*, 41, 1 : « Bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. » Le stoïcien Cotta, *ap.* Cic., *De nat. deor.*, III, 16 : « Iudicium hoc omnium mortalium est fortunam a deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam. » Horace, *epist.*, I, 18, 112.

1. Tertullien, *De praescript.*, 7 : « Inde Marcionis Deus melior de

De là encore cette conséquence, que ce Dieu, qui est tout et qui est nous-mêmes, nous est cependant inconnaissable. Cet agnosticisme se développa sans doute au contact du néoplatonisme; mais il appartient aussi au stoïcisme le plus authentique; on le trouve déjà chez Ariston de Chio, le disciple de Zénon : « Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est, qui neque formam dei intellegi posse censeat neque in deis sensum esse dicat dubitetque omnino, deus animans necne sit [1]. » Il allait même plus loin et condamnait toute recherche sur les dieux, comme ne pouvant aboutir qu'à des résultats contradictoires [2]. Ceci aide à comprendre ce que raconte saint Justin au début du *Dialogue :* il s'était mis à l'école d'un stoïcien, et y avait passé un certain temps; il le quitta, constatant que son maître ne savait rien sur Dieu et ne jugeait pas que cette étude fût nécessaire. C'est dans ce sens aussi qu'il faut entendre les paroles de Théophile, accusant quelques stoïciens d'athéisme, et rangeant Chrysippe à côté d'Épicure [3].

En somme, le stoïcisme représente toute la valeur religieuse d'un monisme matérialiste. Certaines âmes, — et chez les stoïciens elles furent particulièrement nombreuses, — sont exaltées par cette pensée de l'unité du monde et de leur identité avec Dieu; il leur semble qu'elles-mêmes et tout ici-bas reçoit une valeur infinie du dieu qui y habite, qui l'anime, qui est à la fois le principe, la loi et le terme de son évolution. D'autres, au contraire, se trouvent comme écrasées sous cette force qu'on ne peut ni toucher par la prière, ni vaincre par l'effort, ni éviter par la fuite. Les unes et les autres devaient entendre volontiers les premières paroles du discours de saint Paul à Athènes sur ce Dieu, en qui nous avons et la vie et le mouvement et l'être; mais le Dieu personnel était pour

tranquillitate : a Stoicis uenerat; » THÉOPH., *Ad Autol.*, II, 4 : *ἔνιοι μὲν τῆς Στοᾶς ἀρνοῦνται καὶ τὸ ἐξ ὅλου θεὸν εἶναι· ἤ, εἰ καὶ ἔστι, μηδενός φασι φροντίζειν τὸν θεόν, πλὴν ἑαυτοῦ.* Le stoïcien Balbus disait déjà chez CICÉRON (*De nat. deor.*, II, 66, 167) : « Magna di curant, parua neglegunt. »

1. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, 14, 37.
2. *Fr. st.*, I, 354, 355; cf. GEFFCKEN, *Zwei Apologeten*, p. 35.
3. *Ad Autol.*, II, 4 (v. ci-dessus n. 0).

elles une révélation toute nouvelle, et il n'y avait que l'Esprit qui des profondeurs de leur âme pût faire monter ce cri : Père, Père !

A côté du courant stoïcien, et se mêlant souvent à lui à l'époque que nous étudions, se dessinait un autre courant, déjà plus puissant que le premier, et qui bientôt allait seul, en dehors du christianisme, entraîner les âmes religieuses : c'était le courant néo-platonicien et néo-pythagoricien.

Au monisme matérialiste des stoïciens, qui ne connaît d'autre réalité que la matière, qui conçoit Dieu non seulement comme immanent mais comme identique au monde, s'oppose un dualisme qui distingue et tend à séparer l'esprit de la matière, qui isole Dieu et le relègue hors du monde, hors de la portée de notre connaissance, dans un mystère accessible seulement à l'extase. Cette doctrine mystique de la transcendance divine a paru à certains historiens une doctrine purement orientale, importée dans le monde hellénique avec les religions de l'Égypte ou de la Syrie [1]. D'autres, au contraire, et parmi eux le maître de l'histoire de la philosophie grecque au siècle dernier, Ed. Zeller, et l'un de ses historiens les plus pénétrants, Ed. Caird, ont reconnu là une doctrine vraiment hellénique, née et grandie sur le sol grec [2] : dès après la mort de Platon, nous voyons chez Xénocrate le dualisme platonicien s'accentuer, et prendre un caractère moins métaphysique, mais plus religieux et plus moral; plus tard, le dogmatisme de Platon et celui des stoïciens sont ébranlés par les attaques des sceptiques, et l'âme, renonçant à étreindre Dieu par l'intelligence, cherche à se soulever vers lui par l'extase.

Cette seconde opinion semble plus exacte, pourvu qu'on ne lui donne pas une forme trop exclusive : on ne saurait soutenir que le néo-platonisme n'a été en aucune façon influencé

1. Zeller pouvait écrire (v, 70) que ce sentiment était de son temps celui de presque tous les historiens; plus récemment, la thèse de l'origine égyptienne de ces doctrines a été défendue par R. Reitzenstein dans son *Poimandres*.

2. Zeller, v, p. 70 sqq.; Caird, *The evolution of theology*, ii, p. 182 sq.

par la spéculation orientale et lui a été simplement parallèle : les échanges d'idées entre les deux mondes étaient, au début de l'ère chrétienne, trop fréquents et trop considérables pour qu'on puisse affirmer cette entière indépendance. Il faut se souvenir d'ailleurs que depuis bien longtemps, dès le VIe siècle, les religions et les mystères de l'Orient avaient pénétré la Grèce, et avaient déposé dans la pensée hellénique des germes qui lentement s'y développèrent. Du moins ne saurait-on se représenter l'action des religions orientales dans l'empire romain, comme une irruption soudaine de forces entièrement nouvelles dans un monde qui jusqu'alors leur eût été fermé et qu'elles auraient entièrement transformé. Une étude plus attentive de la pensée grecque avant notre ère fait reconnaître, d'une part, que dès le Ve siècle et le IVe, des influences orientales se sont exercées sur la philosophie grecque, et, d'autre part, que le dualisme et le mysticisme de Plutarque, de Maxime de Tyr et d'Apulée a son origine chez les penseurs grecs, chez Xénocrate déjà, puis chez les sceptiques et chez les philosophes soit du Portique, soit de la Nouvelle Académie qui ont subi leur influence.

Ainsi qu'il a été dit plus haut, ce mouvement était, au début de notre ère, à la fois néo-pythagoricien et néo-platonicien. Depuis trois siècles au moins, les deux écoles réagissaient l'une sur l'autre et, malgré les divergences persistantes des deux doctrines, elles s'accordent, à la période que nous étudions, dans plusieurs thèses essentielles de leurs métaphysiques et de leurs théodicées.

Aujourd'hui l'école néo-pythagoricienne a disparu avec la presque totalité de sa production littéraire. Il ne faudrait pas que cette perte fît méconnaître une activité qui alors fut intense. La secte étant très attachée à ses traditions, on mit presque tous les traités de cette époque sous les noms vénérés des premiers pythagoriciens : Pythagore lui-même, Timée, Ocellus, Archytas, etc. Nous possédons, pour cette époque seulement, les titres d'une centaine de traités apocryphes attribués à plus de cinquante auteurs différents. D'autres portent le nom de leurs auteurs réels, par exemple Apollonius de Tyane et Moderatus, d'autres assurément ont disparu sans

laisser de trace. Nous pouvons juger par là de la vitalité de la secte et de la fécondité de ses écrivains.

Les patronages vénérables dont ils aimaient à se couvrir ne doivent point donner le change : ces traités apocryphes ne renfermaient pas, semble-t-il, une doctrine pythagoricienne bien authentique. Photius raconte, dans sa *Bibliothèque* [1], son désappointement en parcourant le volume de Nicomaque de Gerasa, intitulé *Théologoumènes arithmétiques;* le titre promettait beaucoup, l'ouvrage ne contenait que la doctrine dualiste si largement répandue au Iᵉʳ siècle; et, en effet, de toutes leurs spéculations arithmétiques les pythagoriciens de cette époque paraissent avoir retenu surtout la théorie de la monade et de la dyade : l'unité ou la monade, principe de tout ce qu'il y a de bon, d'ordonné, de simple; la dualité ou la dyade, principe du mal et du désordre. Cette doctrine est d'origine platonicienne; de la même source vient aussi la conception de la transcendance de Dieu : la plupart des pythagoriciens conçoivent Dieu comme distinct de la matière et du monde, comme inaccessible aux sens et connaissable seulement par l'intelligence. Apollonius de Tyane, dans un passage cité par Eusèbe [2], nous parle de ce dieu souverain, isolé et séparé de tout. Le pseudo-Archytas le décrit à son tour comme n'étant pas un esprit, mais quelque chose de plus haut que l'esprit. Tous reconnaissent au-dessous de lui des dieux secondaires, et ils mettent sa gloire à régner sur des êtres si nobles [3].

Cette théodicée, qui n'est pas d'ailleurs universellement acceptée dans l'école [4], n'a rien de spécifiquement pythagoricien. On la retrouve, sans différence appréciable, chez les platoniciens de cette époque.

L'initiateur de ce mouvement ou, du moins, celui qui contribua le plus puissamment à lui donner son caractère mystique fut Xénocrate, le neveu et le successeur immédiat de

1. *Cod.* 187. — 2. *Praep. euang.*, IV, 13, 1.
3. ONATAS, *ap.* STOB., *Ecl.*, I. 39 (éd. Wachsmuth, p. 48).
4. Sur les deux tendances moniste et dualiste, cf. SCHMEKEL, 403. Dans un fragment attribué à PYTHAGORE, et cité dans PS.-JUST., *Cohort.*, 19, la transcendance divine est nettement niée.

Platon. Il interpréta la philosophie de son maître dans un sens nettement dualiste, distingua deux principes premiers, l'un bon, l'autre mauvais, et les identifia avec la monade et la dyade. C'est son influence, semble-t-il, qui a entraîné Plutarque au dualisme, soit dans son traité sur Isis et Osiris[1], soit dans son interprétation du *Timée* de Platon. M. Guimet a cru reconnaître ici les doctrines mazdéennes[2], M. Gréard a parlé de même, avec moins d'exactitude encore, de sources manichéennes[3]; M. R. Heinze, en étudiant Xénocrate, y a reconnu sans peine la source de Plutarque[4], et a montré une fois de plus que, si l'on fait la part si large aux influences orientales, c'est souvent parce qu'on connaît imparfaitement la pensée grecque.

Cette philosophie dualiste accentue jusqu'à l'excès la transcendance de Dieu; non seulement on le tient pour distinct du monde, éternel, immuable, mais encore on lui refuse toute action et toute passion : *Solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendiue,* dit Apulée[5], et Plutarque repousse avec indignation le concept d'un Dieu formant le monde ou le détruisant : ce serait, dit-il, le comparer à un enfant qui bâtit ou renverse des châteaux de sable[6].

A ce dieu ainsi conçu on refuse toute détermination; et, ce qui est plus notable encore et plus caractéristique de l'époque, les idées platoniciennes elles-mêmes sont conçues comme informes et indéterminées : « Initia rerum tria esse arbitrabatur Plato : Deum et Materiam Rerumque Formas, quas *ἰδέας* idem uocat, inabsolutas, informes, nulla specie, nec qualitatis significatione distinctas[7]. »

De là encore cette conséquence, que Dieu ne peut être atteint intellectuellement, par une connaissance distincte, mais qu'il ne peut être saisi que par l'extase, ou par une illumination subite : « Platon enseigne que ce Dieu est d'une majesté si incroyable et si ineffable, que le langage humain est entièrement impuissant à le saisir, et que c'est à peine si les

1. *Is. et Os.*, 45.
2. *Plutarque et l'Égypte* (extrait de la *Nouvelle Revue*), p. 18.
3. *La morale de Plutarque*, p. 297. — 4. *Xenokrates*, p. 30-37.
5. *De deo Socratis*, 3. — 6. *De E*, 20. — 7. Apul., *de Plat.*, 1, 5.

sages, quand ils se sont, de toutes leurs forces, séparés du corps, peuvent en avoir quelque idée, et cela encore par instants; c'est comme une lumière éblouissante, qui jaillit soudain des ténèbres les plus épaisses, et les éclaire un moment[1]. » « Les objets sensibles, dit de même Plutarque, sont à notre usage et à notre portée; changeant les uns dans les autres, ils se font voir et se remplacent. L'intelligible au contraire, le pur, le simple brille comme un éclair et permet soudain à l'âme de le toucher et de l'apercevoir[2]. »

Volontiers on emploie la langue des mystères, et l'on compare cette illumination de l'âme à l'éblouissement produit chez les initiés par la révélation des choses saintes : « De même, dit Plutarque, que les initiés d'abord s'agitent, crient, se bousculent les uns les autres, puis, lorsqu'on accomplit et qu'on montre les mystères, ils sont attentifs, effrayés et silencieux; ainsi, au début de la formation philosophique, quand on est encore sur le seuil, on ne voit qu'agitation, assurance, bavardage, certains se poussent brutalement pour parvenir à la gloire; mais quand on est à l'intérieur, qu'on a vu la grande lumière, comme si les portes du temple s'étaient ouvertes, qu'on a revêtu un nouveau costume, qu'on est silencieux et effrayé, on suit, humble et modeste, le logos comme un dieu[3]. »

1. Apul., *De deo Socr.*, 3.

2. *Is. et Osir.*, 77. — Maxime de Tyr (*Dissert.*, 17, 10-11) conseille à celui qui veut connaître Dieu, de se détacher de la matière, des sens, des passions, et d'arriver ainsi non pas au ciel, mais au-delà du ciel, et il ajoute : « Comment sortira-t-on d'ici? Comment verra-t-on Dieu? D'un mot, on le verra, quand il appellera vers lui. Or, il appellera bientôt, attends son appel; la vieillesse va venir, qui te conduira là; la mort, qui fait pleurer le lâche et dont l'approche l'effraie, mais que l'amant de Dieu attend avec joie et reçoit avec courage. Mais si tu veux, dès maintenant, connaître sa nature, comment te la dire?... N'imagine ni grandeur, ni couleur, ni figure, ni aucune qualité de la matière, mais, de même que si un beau corps se dérobait au regard sous des vêtements nombreux et variés, l'amant les enlèverait pour voir le corps; ainsi dépouille-le par la pensée, enlève ce vêtement qui arrête le regard, ce qui restera et que tu verras alors, c'est ce que tu désires. » — Sur cette connaissance de Dieu par l'extase, on peut comparer Celse, *ap.* Orig., vi, 3 (*GSC*, ii, p. 72, 14 sqq.); vi, 66 (p. 136, 9 sqq.).

3. *De profect. in uirtut.*, 10: voici les derniers mots de ce pas-

Il faut reconnaître que, à côté des traits recueillis ici, on rencontre chez la plupart de ces auteurs, surtout chez Maxime de Tyr, des affirmations plus intellectualistes [1]. Cette juxtaposition d'éléments divers ne doit pas surprendre chez des philosophes dont l'esprit est très hospitalier et très peu ferme. Il reste vrai que leur conception de la transcendance divine et leur théorie de l'extase est caractéristique de leur époque et de leur école, et qu'elle absorbera de plus en plus la philosophie néo-platonicienne.

Dès maintenant, elle mène à une conséquence qui intéresse grandement notre sujet : elle favorise et développe la théorie des êtres intermédiaires. Dieu, séparé du monde, n'agissant plus sur lui et n'en étant plus connu, doit lui être relié par des êtres de nature divine, mais subordonnée : logos, esprits, puissances [2], démons [3]. Il nous faut étudier maintenant comment ces différentes conceptions, nées pour la plupart dans le stoïcisme, se sont transformées dans la philosophie dualiste des néo-platoniciens.

sage : *ὁ δ᾽ ἐντος γενόμενος, καὶ φῶς μέγα ἰδών, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος, ὥσπερ θεῷ τῷ λόγῳ ταπεινὸς συνέπεται καὶ κεκοσμημένος.* On peut remarquer dans ce passage non seulement la théorie de l'illumination subite, mais l'emploi du vocabulaire des mystères, si semblable à celui qu'on trouve chez Philon ; ici comme là, le logos apparaît comme le guide (hiérophante ou dadouque) que suivent les initiés.

1. Ainsi dans la dissertation même d'où nous nous avons extrait le passage cité plus haut (p. 39, n. 2), Maxime de Tyr décrit (*Dissert.*, 17, 8) tout un processus dialectique par lequel l'âme peut s'élever à Dieu, en gravissant les unes après les autres les perfections des êtres créés, pour parvenir enfin à l'intelligence « qui comprend toujours, et tout, et à la fois ». — Maxime de Tyr est d'ailleurs le seul des écrivains de cette époque, qui fasse de Dieu un démiurge (v. g. 8, 10). Cf. Gruppe, p. 1465, n. 2.

2. Sur les puissances, v. la note A, à la fin du volume.

3. La conception des démons a été mainte fois étudiée, et il ne semble pas utile de l'exposer ici une fois de plus. v. J. A. Hild, *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs* (Paris, 1881) ; M. Heinze, *Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie* (Leipzig, 1883), p. 4-17 ; J. Geffcken, *Zwei Apologeten* (Leipzig, 1907), p. 216-223.

CHAPITRE II

LE LOGOS[1].

§ 1. — Les origines.

La théorie du logos est antérieure aux stoïciens; elle apparaît pour la première fois chez Héraclite. C'est pour cela sans doute que, le premier des philosophes grecs, Héraclite a été regardé par saint Justin comme un chrétien avant le Christ[2].

Les Ioniens qui l'avaient précédé s'étaient renfermés dans un matérialisme assez naïf, ramenant toutes choses soit à l'eau, soit à l'air, soit à l'*ἄπειρον*. Les Éléates avaient affirmé l'existence exclusive de l'être ou de l'un, et nié toute pluralité et tout mouvement. Héraclite au contraire ne vit partout que

1. Cf. M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie,* Oldenburg, 1872; A. Aall, *Geschichte der Logosidee. I. In der griechischen Philosophie,* Leipzig, 1896. J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne. Études,* 5 janvier, 5 février, 20 mars 1906 (dans l'exposé ci-dessous, on retrouvera ici ou là quelques pages de ces articles). — Je me conforme à l'usage courant en maintenant au mot *logos* sa forme grecque. Cet usage a d'ailleurs des raisons sérieuses : le mot « verbe », indépendamment de son attribution au Verbe de Dieu, a reçu de l'usage le sens précis de « parole »; le mot « logos » est beaucoup plus imprécis et plus riche en significations diverses; l'exposé de cette théorie le fera constater, et l'on en trouve déjà un signe dans l'embarras où se sentent les plus anciens auteurs latins, quand ils veulent faire passer dans leur langue un terme chargé de tant de valeurs différentes; ainsi Tert., *Apolog.,* 21 : « Iam ediximus Deum uniuersitatem hanc mundi *Verbo* et *Ratione* et *Virtute* molitum. Apud uestros quoque sapientes *Λόγον*, id est *Sermonem* atque *Rationem* constat artificem uideri uniuersitatis. » Dans ces trois lignes, quatre mots différents sont employés pour traduire ce terme unique, *λόγος*.

2. *Apol.,* I, 46 (éd. Otto, I, 128).

du mouvement : on ne passe pas deux fois le même fleuve, et tout est fleuve ici-bas; tout s'écoule, tout se transforme. Chaque être est la synthèse de deux principes contraires, dont l'un sans cesse chasse l'autre; « le combat est le père et le roi de tout ».

Le sujet à la fois et le principe de toutes ces transformations est le feu[1], vivant, éternel, qui s'allume et s'éteint par périodes[2]. Ce feu est intelligent, c'est lui qui gouverne l'univers, c'est lui qui le jugera, c'est lui qui le consumera par la conflagration finale[3].

D'après Clément d'Alexandrie, ce feu est le dieu d'Héraclite[4]; d'après Stobée, il est le destin[5]; d'après Sextus Empiricus, il est la raison universelle et le logos divin; les âmes individuelles ne sont intelligentes et rationnelles que par leur union avec lui[6]; en tant que logos, il est la loi du monde,

1. *Fr.* 90 (éd. Diels), *ap.* PLUT., *De E*, 8 : *Πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.*

2. *Fr.* 30, *ap.* CLEM. AL., *Strom.*, V, 14, 104, 2 (*GCS*, p. 396) : *Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

3. *Fr.* 63-66; HIPPOL., *Philos.*, IX, 10 : *Λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῶι διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως· « τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός », τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τό πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. Λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος. « Πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. »*

4. CLEM. AL., *Protr.*, 5, 64; cf. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 129.

5. STOB., *Eclog.*, éd. Wachsmuth, p. 78, 7.

6. Voici la partie la plus importante du témoignage de SEXTUS (*Aduers. Mathem.*, 7, 129 sqq., éd. Bekker, p. 219) : « Selon Héraclite, nous devenons intelligents en aspirant par la respiration ce logos divin; oublieux pendant le sommeil, nous pensons de nouveau quand nous sommes éveillés; car, dans le sommeil, les pores des sens étant fermés, l'esprit qui est en nous perd sa connexion intime avec ce qui l'environne; la respiration est, pour ainsi dire, la seule racine qui l'y rattache encore, et cette séparation lui fait perdre la faculté de se souvenir. Mais, dans la veille, l'esprit, regardant par les pores des sens comme par des fenêtres, rejoint ce qui l'environne, et est revêtu de raison. De même donc que des charbons rapprochés du feu s'enflamment en recevant de sa chaleur, et que, séparés, ils s'éteignent, ainsi la partie du principe environnant qui est l'hôte de nos corps devient presque irrationnelle, quand elle est isolée, et est semblable au tout, quand elle lui est unie par les pores nombreux des sens. Ce logos commun et divin,

le critérium de la vérité, la règle de la justice; s'en séparer pour suivre sa raison individuelle, c'est une folie et c'est un crime[1].

C'est à ces quelques traits que se ramène à peu près tout ce que nous savons de la théorie d'Héraclite sur le logos[2]; il nous suffisent du moins pour reconnaître dans ces lignes presque effacées par le temps la première esquisse de la conception stoïcienne : le logos, dieu immanent au monde, raison qui le guide, loi qui le gouverne, feu qui l'alimente et qui le dévorera.

Mais, avant de reconquérir dans le système stoïcien la place centrale qu'il avait occupée dans la philosophie d'Héraclite, le concept du logos devait disparaître pendant deux siècles : cette théorie d'un dieu immanent ne pouvait trouver place que dans un panthéisme; les philosophes du cinquième et du quatrième siècles furent dualistes, et conçurent Dieu comme transcendant.

On a si souvent parlé du « logos de Platon », et de l'influence exercée par lui sur la théologie chrétienne, qu'il peut sembler paradoxal de nier que la théorie du logos se rencontre dans la philosophie authentique de Platon. Le fait est pourtant certain : on peut lire intégralement les dialogues de Platon, on y cherchera en vain cette théorie; si l'épreuve semble trop longue, on peut parcourir l'article *λόγος* dans le *Lexicon Platonicum* d'Ast, le résultat sera le même. Aussi

dont la participation nous rend raisonnables, Héraclite l'appelle le critérium de la vérité. » Cf. PLUT., *De Superstit.*, 3; AALL attaque (*op. cit.*, I, p. 48 sqq.) l'exactitude de cet exposé, et nie qu'Héraclite ait jamais identifié le logos et le feu (cf. *ibid.*, p. 33 sqq.). Il est certain que nos fragments d'Héraclite, si courts et si rares, ne suffisent pas à fixer ni ce point ni bien d'autres, même des plus importants; je ne vois cependant aucune raison de récuser ici le témoignage de Sextus.

1. *Fr.* 2, *ap.* SEXT. EMPIR., 7, 133 : *Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶι ξυνῶι, τουτέστι τῶι κοινῶι. Ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. Τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* Cf. AALL, *op. cit.*, I, p. 26.

2. Cette théorie est exposée avec beaucoup plus de détail par HEINZE et surtout par AALL; je me contente de renvoyer à ces deux auteurs, préférant m'en tenir aux quelques points que je regarde comme acquis, et, pour le reste, jugeant inutile de substituer aux hypothèses déjà émises par d'autres, des conjectures personnelles qui ne seraient pas mieux fondées.

bien, ce fait est maintenant reconnu par tous les historiens de la philosophie[1]; seuls quelques polémistes répètent encore les assertions de Vacherot et d'E. Havet sur le *λόγος θεῖος* de Platon.

Cette constatation, toute certaine qu'elle est, n'en est pas moins faite pour surprendre : pendant si longtemps, historiens, philosophes et théologiens de toutes nuances ont discuté sur le logos de Platon, qu'on a quelque peine à admettre que tant de discussions soient parties d'un faux supposé.

Le fait s'explique, en grande partie, par une confusion trop fréquente entre Platon et les platoniciens, et aussi entre Platon authentique et Platon apocryphe. Dans les premiers siècles de notre ère, les philosophes païens ou chrétiens qui ont le plus spéculé sur le logos, ont été pour la plupart des platoniciens; sur ce point, comme sur tant d'autres, ils aimèrent à s'autoriser de leur maître et à retrouver chez lui leurs propres idées.

Les ouvrages apocryphes y servirent grandement; de saint Justin jusqu'à Proclus, tous citèrent la seconde lettre et sa théorie fameuse des trois principes (312 e); chacun y vit ce qu'il voulut : les uns, la Trinité chrétienne; les autres, la triade néo-platonicienne. L'*Epinomis,* qui n'était pas plus authentique que la deuxième lettre, était du moins un document plus ancien : or, on y retrouvait déjà la théorie du logos : *κόσμον, ὃν ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατόν*[2].

Au surplus, il n'était pas besoin de témoignages si formels. Les écrivains anciens, surtout à l'époque de l'hellénisme, ont toujours eu une exégèse complaisante et facile; de même qu'ils n'étaient guère préoccupés de discuter l'authenticité

1. Cf. Aall, *op. cit.*, I, p. 69 : « Schwer lassen sich bei Plato Spuren eines psychologischen Logos nachweisen, und ebensowenig ist sein Logos kosmisch. Ueberhaupt von einem Logos in der Bedeutung, zu welcher schon Heraklit den Begriff gehoben hatte, vernehmen wir bei Plato nichts. »

2. *Épin.*, 986 c. Aall (*op. cit.*, I, p. 91) cherche à prouver que cette phrase est interpolée; sa démonstration me paraît insuffisante. — On peut remarquer aussi dans l'*Epinomis* (992 a) la théorie de l'harmonie unique qui domine le monde; *δεσμὸς γὰρ πεφυκὼς πάντων τούτων εἷς ἀναφανήσεται διανοουμένοις.*

des œuvres qu'ils étudiaient, de même aussi se mettaient-ils peu en peine du sens littéral des textes et de la pensée de l'écrivain. Dans le traité du *Destin,* l'auteur, soit Plutarque, soit un de ses contemporains, veut donner une définition du destin ; il cite deux récits mythiques du *Phèdre* (248 c) et du *Timée* (41 a) sur « la loi d'Adrastée » et « les lois dictées par Dieu pour tout l'univers aux âmes immortelles », et, prétendant les énoncer plus simplement et en termes vulgaires, il les transpose en formules stoïciennes : « D'après le *Phèdre,* dit-il, le destin est le logos divin inévitable, agissant par des causes irrésistibles ; d'après le *Timée,* c'est la loi conforme à la nature de l'univers, et qui règle l'enchaînement de tout ce qui arrive[1]. » Il serait facile de multiplier de tels exemples[2], mais ce serait une peine superflue, nul ne songe à contester le peu de critique des écrivains de cette époque ; il suffira de l'avoir rappelé pour expliquer comment la théorie du logos, qui avait toujours été étrangère à Platon, a pu pendant si longtemps lui être imputée.

Toutefois, si cette conception elle-même ne se rencontre pas chez Platon, on trouve chez lui bien des thèses qui, plus tard, combinées avec la notion stoïcienne du logos, la féconderont et la transformeront : la principale sans contredit est l'affirmation du monde intelligible, modèle et principe du monde sensible : on l'identifiera avec le logos[3], et, comme alors[4] on se représentera les idées subsistantes comme des

1. *De Fato,* 1 : *Εἰ δὲ κοινότερον ἐθέλοι τις ταῦτα μεταλαβὼν ὑπογράψαι, ὡς μὲν ἐν Φαίδρῳ λέγοιτ' ἂν ἡ εἱμαρμένη λόγος θεῖος ἀπαράβατος δι' αἰτίαν ἀνεμπόδιστον· ὡς δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ νόμος ἀκόλουθος τῇ τοῦ παντὸς φύσει, καθ' ὃν διεξάγεται τὰ γιγνόμενα.* Les deux passages cités du *Phèdre* et du *Timée* portaient seulement : *Θεσμὸς Ἀδραστείας,* et *νόμους, οὓς ἐπὶ τῇ τοῦ παντὸς φύσει ὁ θεὸς εἶπε ταῖς ἀθανάτοις ψυχαῖς.*

2. On trouve dans ce même traité du *Destin* une exégèse également arbitraire du *Phédon* (7) ; des *Lois* (9) ; du *Théagès* (10). Cf. PLUT., *De Is. et Osir.,* 57 ; 60 ; 77 ; *De Animae procr. in Tim.,* 23.

3. Cf. *infra,* p. 191.

4. Cette interprétation de la théorie des idées se trouve certainement chez Philon, peut-être chez Eudore (cf. ZELLER, II[4], 664, n. 5 ; V[3], 120) ; M. RODIER (*Evolution de la dialectique de Platon. Année philosophique,* 1905, p. 64) a cru trouver chez Platon lui-même (*Sophiste,* 248 e) une conception assez semblable.

pensées de Dieu, on fera du logos un être intermédiaire que la pensée divine produit et soutient[1].

Aristote est resté, ainsi que Platon, étranger aux spéculations sur le logos[2]; il a cependant exercé sur elles une influence plus immédiate. Le concept de la nature, tel qu'il l'a développé dans ses traités de physique, envahira bientôt toute la philosophie stoïcienne, et la théorie du logos y prendra une nouvelle origine[3].

1. La théorie de l'âme du monde (*Tim.*, 30 a sqq.) et celle des dieux secondaires (*ib.*, 41 a sqq.), ont exercé aussi une influence sur la conception du logos et sur celle des puissances.

2. Aristote, cependant fut, comme Platon, transformé en théoricien du logos : dans le *De natura deorum* de CICÉRON (I, 13, 33), Velleius, le tenant de l'épicurisme, lui attribue la théorie d'un logos immanent au monde; plus tard, ATHÉNAGORE, *leg.*, 6, exposant à Marc-Aurèle la théodicée des grands philosophes, transforme le péripatétisme en stoïcisme : le monde est dieu; son âme est le logos; son corps, l'éther. Dès le second siècle avant Jésus-Christ, on pouvait écrire et faire circuler sous le nom d'Aristote un traité du *Monde* où Dieu était, comme le logos des stoïciens, identifié au destin, et conçu comme une force cosmique gagnant de proche en proche et rayonnant à travers le monde.

3. Pour ARISTOTE, la nature est le principe immanent du mouvement (*Phys.*, 2, 1, 192 b, 21); c'est une force vivante, intelligente, agissant en vue d'une fin, ne faisant rien en vain, tirant le meilleur parti possible des éléments dont elle dispose (v. BONITZ, *index Aristotelicus*, p. 835 b-836); déjà, par endroits, le mot de dieu est employé au même sens que le mot de nature et alterne avec lui (*De caelo*, 1, 4, 271 a, 33 : ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν); dans le même sens Aristote parle, dans des termes que les stoïciens affectionneront plus tard, « de la force divine qui maintient l'univers » (*Pol.*, 7, 4, 1326 a, 32 : θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν); la nature est présentée comme un démiurge (*De part. an.*, 5, 645 a, 9 : ἡ δημιουργήσασα φύσις), un législateur (*De caelo*, 1, 1, 268 a, 13 : παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης), une providence (*ibid.*, 9, 4, 291 a, 24 : ὥσπερ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προνοούσης τῆς φύσεως). Si on lit, par exemple, le traité des *Membres des animaux*, on y trouve, avec plus de précision et plus de science, la même admiration sympathique pour la nature et pour ses œuvres que dans le discours stoïcien qui remplit le second livre de CICÉRON sur *la Nature des dieux*. Pour transformer cette philosophie péripatéticienne en un monisme matérialiste, et cette conception de la nature en leur théorie du logos, il a suffi aux stoïciens de ne plus admettre que la causalité efficiente et ainsi de laisser tomber la cause finale et, par conséquent, le Dieu d'Aristote.

§ 2. — L'ancien stoïcisme.

Ce qui a été dit plus haut de la conception stoïcienne de Dieu, rendra plus aisé et plus bref l'exposé de la théorie du logos. Le logos, en effet, comme la nature, le destin, la providence, la loi, n'est qu'un des aspects multiples sous lesquels les stoïciens aiment à se représenter le principe actif et divin de l'univers. De même que Zénon démontrait que le monde est animé, il prouvait aussi, et par le même argument, qu'il est raisonnable, parce que « ce qui est raisonnable est meilleur que ce qui ne l'est pas, et que rien n'est meilleur que le monde[1] » ; il ajoutait que, le tout étant meilleur que la partie, il est impossible qu'il y ait dans le monde des êtres raisonnables, et que le monde entier ne le soit pas[2]; enfin, puisque le monde engendre des êtres raisonnables, il faut bien que lui-même le soit[3]. Ces arguments généraux étaient confirmés par des observations de détail : depuis Socrate, c'était un lieu commun dans la philosophie grecque, de montrer que la nature n'est pas aveugle, mais qu'elle travaille d'après un plan et en vue d'une fin ; Aristote, dans ses traités d'histoire naturelle, avait beaucoup poussé ces observations et confirmé cet argument ; les stoïciens s'y attachent à leur tour, et, avec une admiration

1. Cic., *De nat. deor.*, II, 7. 8, 20. 21 : « Haec enim, quae dilatantur a nobis, Zeno sic premebat. Quod ratione utitur, id melius est, quam id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur. » Sextus Empir., *Adu. Math.*, IX, 104 : *ὁ Ζήνων φησίν· εἰ τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν, οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστι· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος.*

2. Cic., *ib.*, 22 : « Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens. Mundi autem partes sentientes sunt. Non igitur caret sensu mundus. » Cf. *ib.*, 12, 32. Sext., *ib.*, 85 : *ἡ δέ γε τὰς πάντων περιέχουσα φύσεις, καὶ τὰς λογικὰς περιέσχηκεν. ἀλλὰ καὶ ἡ τὰς λογικὰς περιέχουσα φύσεις, πάντως ἐστὶ λογική· οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ὅλον τοῦ μέρους χεῖρον εἶναι.*

3. Cic., *ib.*, 22 : « Nihil, inquit (Zeno), quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis. Mundus autem generat animantes compotesque rationis. Animans est igitur mundus composque rationis. » Sext., *ib.*, 77 : *τὸ γεννητικὸν λογικοῦ καὶ φρονίμου, πάντως καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστι καὶ φρόνιμον· ἡ δέ γε προειρημένη δύναμις ἀνθρώπους πέφυκε κατασκευάζειν· λογικὴ τοίνυν καὶ φρονίμη γενήσεται.* Cf. 103 : *ὁ δέ γε κόσμος περιέχει σπέρματος λόγους λογικῶν ζῴων· λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.*

sympathique, ils recueillent dans la nature tous les vestiges d'un dessein rationnel : tout le deuxième livre du *De natura deorum* de Cicéron serait à citer ici avec ses descriptions des phénomènes célestes, de la vie des plantes, de l'instinct des animaux, et ces exclamations qui l'interrompent si souvent, ainsi 47,120 : *Age, ut a caelestibus rebus ad terrestres ueniamus, quid est in his, in quo non naturae ratio intellegentis appareat?* et plus bas, 51,128 : *Quid loquar, quanta ratio in bestiis appareat?* Ce que le stoïcien Balbus a soin partout de mettre en lumière, c'est la présence et l'action de la raison, du logos, dans le monde : « Si les œuvres de la nature, dit-il encore (34,87), sont plus parfaites que les œuvres de l'art, et si l'art ne fait rien sans raison, la nature est donc aussi raisonnable. »

Ainsi qu'on l'a remarqué [1], dans cette argumentation abondante, parfois prolixe, les stoïciens n'oublient rien pour établir l'action de la raison dans le monde ; jamais ils ne se soucient de prouver que cette raison n'est pas transcendante au monde, mais qu'elle est son âme. C'est sans doute que les épicuriens et les sceptiques, leurs adversaires principaux, les attaquaient moins sur ce point ; c'est surtout qu'ils s'étaient tellement habitués à concevoir le monde comme renfermant en soi la totalité de l'être, qu'ils ne se préoccupaient plus de démontrer ce principe fondamental.

Le logos est donc la raison immanente du monde, il le pénètre tout entier, « comme le miel pénètre les rayons d'une ruche [2] ». Il assure ainsi son unité, donnant aux différents corps leur cohésion et les enserrant tous dans un même réseau [3]. Par lui le passé est enchaîné au présent et à l'avenir ;

1. Heinze, p. 81.

2. Tertull., *Aduers. Hermog.*, 44. — Les stoïciens affectionnent une autre comparaison, qu'ils empruntent au *λόγος σπερματικός* : Zénon, ap. Stob., *Ecl.*, II, 11 (éd. Wachsmuth, p. 132) (*Fr. st.*, I, 87) : *διὰ ταύτης (τῆς ὕλης) διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷόν περ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.* Chalcid., *In Tim.*, 291 : « per quam (materiam) ire dicunt rationem solidam atque uniuersam perinde ut semen per membra genitalia ».

3. Cic., *De nat. deor.*, II, 45, 115 : « Maxime autem corpora inter se iuncta permanent, cum quasi quodam uinculo circumdato colligantur,

il est le câble qui déroule à travers les siècles la série fatale des événements[1]; il est, nous dit encore Cicéron, « la vérité éternelle qui de toute éternité s'écoule[2]. » C'est pour en imiter l'enchaînement par la forme même de leur pensée, que les stoïciens aimaient avec prédilection les syllogismes conditionnels et les dilemnes, qui leur semblaient mieux exprimer le lien nécessaire des choses[3].

Ainsi le monde entier est intelligible, rationnel, cohérent; ce n'est pas une série ou un amas d'êtres indépendants, c'est un organisme vivant; et si le logos est la loi qui le régit et le lien qui l'enserre, il est aussi, comme *λόγος σπερματικός*, le germe d'où il sort et la force vitale qui l'anime[4] : « comme dans la génération, le germe est renfermé dans la matière, ainsi le dieu, raison séminale du monde, demeure dans l'élément humide, et se sert de la matière pour les productions successives[5]. » Dans la période de conflagration, les *λόγοι* ou germes particuliers ont été résorbés dans le logos universel; quand le monde renaît, ils s'en dégagent les uns après les autres, et développent les membres du monde : « De même, dit Cléanthe, que tous les membres d'un être se développent du germe au temps convenable, ainsi les parties du monde, et parmi elles les animaux et les plantes, se développent aussi au temps convenable[6]. » Une fois produit, chaque être continue à vivre du logos qui l'a fait naître : Plotin, exposant l'enseignement des stoïciens sur ce point, compare le

quod facit ea natura, quae per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur et ad medium rapit et conuertit extrema. »

1. Cic., *De diuin.*, I, 56, 127 : « Non enim illa, quae futura sunt, subito exsistunt; sed est, quasi rudentis explicatio, sic explicatio temporis nihil noui efficientis et primum quidque replicantis. »

2. *Ib.*, 55, 125 : « Fatum autem id appello, quod Graeci *εἱμαρμένην*, id est, ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens ueritas sempiterna. » L'identité de l'*εἱμαρμένη* et du logos est fréquemment affirmée, ainsi par Chrysippe ap. Plut., *De stoic. repugn.*, 47 (*fr. st.*, II, 937) : *τέλος δέ φησι μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοὐλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ὃν τῇ εἱμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι.*

3. Plut., *De E*, 6. Cf. Brochard, *Sur la logique des stoïciens* (*Archiv für Gesch. d. Philos.*, V, p. 449-468.)

4. Zénon, *ap.* Stob., éd. Wachsmuth, I, p. 133, 3.

5. Diog. La., VII, 136. — 6. *Ap.* Stob., I, p. 153, 15.

monde à une plante : la vie, qui monte des racines, pousse les branches à son gré, les nourrit, les enlace ou les laisse mourir; ainsi fait l'âme du monde[1].

Dans les êtres individuels, comme dans le monde entier, le logos est d'abord un principe de détermination, une forme; dans les êtres inanimés, c'est la propriété essentielle qui les spécifie *(ἕξις)*; dans les plantes, c'est la nature *(φύσις)*; dans les hommes et les dieux, c'est la raison *(λόγος)*[2]. Il est aussi une force; dans la matière, il est la tension *(τόνος)*, la cohésion qui en maintient les différentes parties[3]; dans les plantes, il est la poussée vitale qui gonfle les racines et soulève les rochers[4]; dans les animaux, il est le principe du mouvement, l'impulsion *(ὁρμή)* qui les porte ici ou là sous l'action des causes extérieures[5]; dans l'homme, il devient pensée et parole, logos intérieur *(ἐνδιάθετος)* et logos manifesté *(προφορικός)*; par le premier, l'homme participe à l'âme du monde, au logos universel; par le second, il est uni aux dieux et aux autres hommes[6].

1. Plot., *Enn.*, 3, 1, 4 (éd. Volkmann, p. 219, 9) (*fr. st.*, II, 934).

2. Aetii placita, *ap.* Diels, *Doxogr.*, p. 306, 6; *fr. st.*, II, 716, 460, 806, 459, 718, 785, 710, 712, 714, 725.

3. Plut., *De Repugn. stoic.*, 43; Alex. Aphrod., *De Mixtione*, éd. Bruns, p. 223, 25 (*fr. st.*, II, 441); *Ibid.*, *De Anima libri mant.*, p. 115, 6 (*fr.* 785).

4. Sen., *Nat. quaest.*, 2, 6, 5.

5. L'*ὁρμή* n'est dans les animaux que l'impulsion aveugle de la nature; chez les hommes, quand le logos est arrivé à maturité, c'est-à-dire à l'âge de quatorze ans, l'*ὁρμή* n'est plus qu'une fonction du logos et en dépend entièrement dans son exercice. Cf. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, p. 252; Plut., *De Repugn. stoic.*, 11.

6. Il faut remarquer que, quand ils n'opposent pas les deux logos l'un à l'autre, les stoïciens, et Philon plus encore, emploient rarement le mot *λόγος* pour signifier la raison au sens psychologique; ils disent plus souvent, avec des nuances différentes, *νοῦς, διάνοια, ἡγεμονικόν*. Au contraire, le mot *λόγος* est d'un emploi très fréquent pour signifier la raison, au sens moral. — Sur le *λόγος ἐνδιάθετος* et *προφορικός*, cf. Zeller, *op. cit.*, IV, p. 67, n. 1; Sext. Empir., *Hyp.*, 1, 65 sqq. (p. 16, 17-p. 18, 31), *Math.*, 8, 275 sqq. (p. 347, 22 sqq.). On rencontre déjà chez Aristote la distinction d'un double logos humain : *Anal. poster.*, 1, 10, 761 : *οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἡ ἀπόδειξις ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ*. M. Aall (I, p. 140) a cru la trouver aussi chez Platon; les indices qu'il a relevés (*Théét.*, 189 e, 190 a; *Soph.*, 263 e) me semblent bien douteux.

Ainsi donc, si le logos entraîne infailliblement tous les êtres, ce n'est pas comme une loi étrangère ou comme une contrainte qui s'impose à eux du dehors; c'est comme leur nature propre et comme sa force la plus intime. Tout se porte au but fatal, mais d'un élan spontané et naturel. « Puisque, disent les stoïciens, l'action de chaque être est conforme à sa nature, aucune de ces actions naturelles ne peut être différente de ce qu'elle est, mais chacune d'elles est produite nécessairement par son sujet, non d'une nécessité de contrainte, mais d'une nécessité de nature, étant impossible que les circonstances d'une action soient différentes de ce qu'elles sont, et qu'elles produisent une impulsion différente[1]. »

Il serait d'ailleurs criminel de vouloir s'opposer à l'action du logos : cette raison suprême marche à sa fin excellente par les moyens les meilleurs : « La providence, disent Chrysippe et Cléanthe, n'a rien omis pour tout disposer de la manière la plus sûre et la plus utile; si une autre économie du monde eût été meilleure, elle l'eût choisie[2]. »

Cette conviction que tout dans le monde est rationnel, qu'il ne peut s'y rencontrer ni désordre, ni accident, ni perturbation d'aucune sorte, fut pour les âmes un ferme point d'appui, et l'on sait assez avec quelle obstination les stoïciens s'y attachèrent, surtout aux époques troublées de l'empire; les plus dures leçons de l'expérience ne réussirent pas toujours à ébranler cet optimisme tenace. Une seule réponse leur suffisait à faire tomber toutes les objections : qu'importent les souffrances et les fautes individuelles, si le monde en est plus heureux et plus parfait! Cléanthe, avait déjà, dans son hymne à Zeus, proclamé ce grand principe, et résolu d'après lui le problème du mal et de la douleur : tout désordre disparaît dans la grande harmonie du monde; tout conspire à sa perfection : « Tu sais, disait-il à Zeus, ordonner le désordre, concilier les contraires, réduire dans une même harmonie tous les biens et tous les maux, en sorte que tous

1. ALEX. APHROD., *De Fato*, 13, éd. Bruns, p. 181, 13 (*fr. st.*, II, 979).
2. PHILON, *De Provid.*, 2, 74 (*fr. st.*, II, 1150).

aient le même logos éternel [1]. » Chrysippe traduisait plus vulgairement la même pensée : « Dans une comédie, il y a des tirades bouffonnes; en elles-mêmes, elles sont ridicules, mais elles donnent du charme à l'ensemble [2]. » Et Marc-Aurèle, plus tard, écrivait dans ses mémoires, en appliquant ces maximes à sa conduite personnelle : « Tous nous concourons au même travail, les uns sciemment, les autres à leur insu... Chacun y coopère à sa façon; ceux-là y servent par surcroît, qui murmurent, qui tentent d'entraver et de détruire l'ouvrage. Le monde a besoin aussi de ces gens-là. Considère donc dans quelle classe tu dois te ranger : celui qui dirige l'univers saura en tout cas se servir de toi, et t'enrôlera dans une de ses équipes d'ouvriers et de travailleurs. Mais toi, ne fais pas dans la pièce le vers sot et bouffon dont parle Chrysippe [3]. »

Tous donc, bons ou mauvais, suivent le logos; le devoir est de le suivre de plein gré, c'est là le principe premier de la morale stoïcienne, et même l'aboutissement du système tout entier : les théories physiques n'ont pas d'autre raison d'être que de conduire l'esprit à cette conclusion [4]; inversement, on ne peut parvenir là que par l'étude de la nature : « On ne peut trouver d'autre principe ni d'autre origine de la justice que Zeus et la nature commune, c'est de là qu'il nous faut partir pour parler du bien et du mal [5]. »

C'est par cette étude que la raison en nous se forme [6],

1. Cleanth., *Hymn.*, v. 19 *sqq.* (*ap.* Stob., p. 26, 7) :

> *'Αλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσά τ'ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,*
> *καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.*
> *Ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,*
> *ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.*

2. *Ap.* Plut., *De Comm. not.*, 14.
3. M. Anton., vi, 42.
4. Chrys. *ap.* Plut., *De Repugn. stoic.*, 9,5 : *Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον... ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως... δεῖ γὰρ τούτοις συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.*
5. Chrys. *ap.* Plut., *De stoic. repugn.*, 9,4.
6. On voit combien les stoïciens se séparent ici d'Aristote (cf. Caird,

qu'elle devient la droite raison (*ὀρθὸς λόγος*), règle indéfectible comme le logos universel d'où elle émane; et, puisque dans l'homme comme dans l'univers le logos est la force unique [1], puisque tout désir, toute impulsion, toute action en procède, le sage ne peut jamais agir que selon la loi éternelle qu'il porte en lui [2], tandis que l'homme vulgaire ne peut jamais se hausser, même par accident, jusqu'à cette rectitude parfaite.

Ainsi l'humanité se trouve séparée en deux groupes, bien inégaux d'ailleurs par le nombre : d'un côté, la foule; de l'autre, l'élite des sages; et le monde entier se trouve définitivement divisé en catégories d'êtres, suivant la participation plus ou moins parfaite au logos : en bas, la matière inanimée, où le logos n'est que *ἕξις;* plus haut, les plantes, où il est *φύσις;* les animaux, où il est *ψυχή;* les hommes, où il est *νοῦς;* les sages, où il est *ἀρετή* [3]. Au-dessus des sages, il n'y a rien : les dieux, et Zeus lui-même, sont leurs égaux, non leurs supérieurs [4]. Et en effet, quel principe de plus haute perfection peut-on souhaiter que la droite raison, identique avec la loi même du monde [5]?

Evolution of theology, I, p. 310) : l'enseignement constant de l'*Ethique à Nicomaque*, c'est que la morale ne peut s'enseigner scientifiquement; c'est un empirisme où de bonnes habitudes servent plus que de hautes spéculations. Pour les stoïciens, au contraire, le bon sens pratique, l'honnêteté vulgaire sont sans valeur et sans mérite; point de vertu là où la nature n'est pas parfaite, là où la raison, développée et perfectionnée, n'est pas devenue la droite raison. Cf. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, p. 224.

1. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, p. 253 : « Auf dem streng stoischen Standpunkt hat der Mensch neben dem *λόγος* überhaupt keine seelische Kraft, möge sie nun *παθητικόν* oder *ὁρμή* (temeritas) heissen; es ist nichts in ihm, über das er zu herrschen oder das er im Zaum zu halten hätte. »

2. Stob., II, p. 65, 12 : *Φασὶ δὲ καὶ πάντα ποιεῖν τὸν σοφὸν κατὰ πάσας τὰς ἀρετάς. Πᾶσαν γὰρ πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι, διὸ καὶ μηδεμιᾶς ἀπολελεῖφθαι ἀρετῆς.* Cf. *Ibid.*, p. 99, 3; Plut., *De Repugn. stoic.*, 27.

3. *Fr. st.*, II, 459, *ap.* Phil., *De aetern. mundi*, 15 (éd. Cumont, p. 24). Cf. Cic., *De leg.*, 1, 7,22 : « Quae (ratio) cum adoleuit... nominatur rite sapientia. »

4. Chrys., *ap.* Plut., *De stoic. repugn.*, 13 : *ὥσπερ τῷ Διὶ προσήκει σεμνύνεσθαι ἐπ' αὐτῷ τε καὶ τῷ βίῳ καὶ μέγα φρονεῖν... οὕτω τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι ταῦτα προσήκει, κατ' οὐθὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός.*

5. La théorie du logos a dans la morale stoïcienne d'autres consé-

On voit comment cette théorie du logos a enrichi et précisé la conception stoïcienne de Dieu : Zeus n'est plus seulement le principe actif de l'univers, l'âme du monde, le feu qui le vivifie et qui le consumera ; il est le *λόγος σπερματικός*, le germe vivant d'où tout se développe et qui s'épanouit en tout ; il est la loi souveraine qui détermine tout, être physique, vérité logique, bonté morale ; il est la raison toute sage et toute-puissante, qui entraîne le monde et chacun de nous vers la fin excellente qu'il atteindra infailliblement.

Cette conception hautaine et rigide devait bientôt s'infléchir pour se plier à la mythologie populaire.

On sait comment les stoïciens s'efforcèrent d'interpréter dans le sens de leur philosophie les vieilles légendes helléniques, et de couvrir leurs conceptions métaphysiques du prestige des dieux de l'Olympe. Le logos reçut son apothéose : dès l'origine on l'identifia avec le dieu souverain, Zeus [1], et les philosophes du Portique retinrent plus tard cette interprétation [2]. On ne la retrouve pas cependant dans les *Allégories* d'Héraclite ni même dans la *Théologie* de Cornutus, bien que ce dernier auteur multiplie les personnifications du

quences encore, sur lesquelles j'ai insisté ailleurs (*Études*, 5 janv. 1906, p. 80 sqq.), et qu'il est inutile de développer ici ; le logos est conçu comme une loi (Stob., II, 96, 10 ; 102, 4, etc.), et, de ce fait, la morale stoïcienne revêt un caractère impératif, qui la distingue parmi les morales grecques ; l'obligation d'ailleurs n'entraîne pas ici l'hétéronomie, puisque cette loi ne se distingue pas de la nature de l'homme ; enfin le logos, étant la loi commune des hommes et des dieux, les rend concitoyens les uns des autres (Cic., *De leg.*, I, 7, 23) ; de là, cette conception, si chère aux stoïciens et à leurs disciples, du monde comme cité universelle.

1. Plut., *De stoic. repugn.*, 34 : *ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος, εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐστιν, οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε.* Diog. La., VII, 88 : *τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν... οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.*

2. Senec., *De benef.*, IV, 7 : « Natura, inquit, haec mihi praestat. Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen Deo ? Quid enim aliud est natura, quam Deus, et diuina ratio, toti mundo et partibus eius inserta ? Quoties uoles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare ; et Iouem illum optimum ac maximum rite dices... 8. Hunc et Liberum patrem et Herculem ac Mercurium nostri putant. »

logos : il le retrouve dans Cronos [1], dans les Titans [2], dans Éros et dans Atlas [3], dans Pan [4], dans Agathodémon [5], dans Hèraklès [6].

Toute cette exégèse n'a rien de populaire; elle s'appuie uniquement sur les théories stoïciennes; mais elle est incertaine et flottante. Pan, Éros, Atlas, Agathodémon sont des figures indécises, où l'on reconnaît à peine un ou deux traits du logos. Cronos personnifie le logos, mais il personnifie aussi bien le temps, la distinction et le mélange des éléments (c. 6, 7). Le type d'Hèraklès est le seul qui soit nettement accusé et qui porte une empreinte bien stoïcienne; encore représente-t-il mieux un idéal moral qu'une conception métaphysique; c'est le dieu de l'effort, ce n'est pas la raison du monde.

Bien différente de cette exégèse savante et la supplantant, se développait une interprétation populaire, que le stoïcisme n'avait pas créée [7], mais qu'il utilisait. Depuis longtemps, le peuple voyait dans Hermès le dieu de la raison et de la parole; on en fit la personnification du logos.

On comprend quel secours, et aussi quel danger, la philosophie stoïcienne trouva ici dans la mythologie. Par elle, elle atteignait les enfants dans l'école même du grammairien, et, avec le texte d'Homère, faisait pénétrer dans leur esprit sa conception du monde et de la divinité; par elle aussi, elle se propageait dans des classes peu cultivées, qui jamais n'avaient eu connaissance de la physique de Chrysippe, et qui, dans

1. C. 17 (p. 31) : *Κρόνος δέ ἐστιν ὁ προειρημένος πάντων τῶν ἀποτελεσμάτων λόγος.*

2. *Ib.* (p. 30) : chacun des Titans représente un aspect particulier du logos; cf. *Schol. Hesiod. Theogon.*, v. 134 (*fr. st.*, II, 1086).

3. C. 25-26 (p. 48). — 4. C. 27 (p. 49).

5. *Ib.* (p. 51) : *Ἀγαθὸς δὲ Δαίμων ἤτοι πάλιν ὁ κόσμος ἐστὶ βρίθων καὶ αὐτὸς τοῖς καρποῖς ἢ ὁ προεστὼς αὐτοῦ λόγος, καθ' ὅσον δατεῖται καὶ διαμερίζει τὸ ἐπιβάλλον ἀγαθὸς διαιρέτης ὑπάρχων.*

6. C. 31 (p. 62) : *Ἡρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις λόγος, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστιν.*

7. Le rapprochement du logos et d'Hermès se rencontre déjà chez Platon (*Crat.*, 408 a). Au contraire, dans tous les fragments de Chrysippe relatifs à la mythologie (*fr.* II, 1076-1100), on ne trouve rien sur Hermès, ce qui semble indiquer que ces spéculations sont étrangères à l'ancienne école stoïcienne.

l'Hermès familier de la rue ou de la boutique, apprenaient à saluer le logos divin. Par contre, que de déformations subies par l'idée philosophique au contact de ces légendes archaïques et dans le commerce de ces esprits grossiers!

Et, tout d'abord, il est à remarquer que le logos qui, d'après Cornutus, est personnifié dans Hermès, c'est la parole plus que la raison : le nom même d'Hermès vient du verbe *dire*, *ἐρεῖν* [1]; on consacre à Hermès la langue comme l'organe de la parole; on le dit fils de Zeus et de Maïa, parce que la parole est fille de l'étude et de la recherche; on entasse des pierres au pied des Hermès pour marquer que le discours est composé de petites parties; on dit d'Hermès qu'il est voleur, parce que le langage nous vole parfois nos opinions et substitue la vraisemblance à la vérité; on lui met des ailes aux pieds, parce que la parole est ailée [2].

Par quelques traits seulement Hermès représente la raison, et encore est-ce toujours la raison humaine, entendue au sens psychologique, non la raison divine et universelle, l'âme du monde : Hermès est dit *ἀγοραῖος*, parce qu'il faut tout faire avec raison; *νόμιος*, parce que la raison ordonne ce qu'il faut faire, défend ce qu'il faut éviter; on l'honore dans les palestres avec Héraklès, parce qu'il faut joindre la raison et la force; on dit qu'Hermès est commun, parce que la raison est commune aux dieux et aux hommes [3].

Tous ces rapprochements, on peut le remarquer, sont d'un caractère fort différent de ceux que nous rencontrions plus haut dans l'interprétation des mythes de Zeus : la mythologie ne recouvre plus ici les spéculations stoïciennes, mais seule-

1. Cornutus, *l. c.*, chap. 16, p. 20, 22.

2. Cf. Varr., *ap.* Aug., *De Ciuit. Dei,* 7, 14 (R. Agahd, *M. Terenti Varronis Antiquitatum Rerum diuinarum libri* i, xiv, xv, xvi. *Jahrb. f. klass. Philol.*, xxiv. *Supplementband*, p. 208. Leipzig, 1890). « Ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius; ideo Ἑρμῆς graece, quod sermo uel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet, ἑρμηνεία dicitur; ideo et mercibus praeesse, quia inter uendentes et ementes sermo fit medius; alas eius in capite et pedibus significare uolucrem ferri per aëra sermonem; nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur. »

3. Cornutus, *l. c.*, p. 25 sqq.

ment des concepts vulgaires. Avant Zénon et Chrysippe, nul ne songeait à faire de Zeus l'âme du monde, mais, depuis longtemps déjà, on saluait dans Hermès le dieu de la parole et de l'éloquence. Il n'y a donc en tout cela rien qui soit proprement stoïcien, tout au plus peut-on y reconnaître une légère adaptation des croyances vulgaires à la psychologie et à l'éthique de l'école.

Dans cette exégèse populaire, le concept stoïcien du logos se trouva bien compromis et, en partie au moins, bien déformé : Zeus, roi et arbitre du monde, pouvait seul représenter la raison universelle qui détermine tout par sa loi, qui anime tout par sa vie; Hermès était un dieu bien chétif pour personnifier cette force souveraine. Il n'était que le messager des dieux principaux; il jouait dans la mythologie ce rôle secondaire d'intermédiaire et d'envoyé, que le logos devait prendre bientôt dans la philosophie alexandrine, et l'on peut penser que le mythe d'Hermès ne fut pas sans influence pour incliner dans ce sens la pensée philosophique.

Il est intéressant de voir comme Cornutus défend, sur ce point, la pureté de la conception stoïcienne : dire qu'Hermès a été envoyé vers nous par les dieux, cela signifie seulement que les dieux ont donné la parole à l'homme [1]; si on l'appelle le messager des dieux, c'est parce que la raison nous fait connaître les volontés divines [2].

Une telle exégèse était contrainte, et ne pouvait s'imposer à l'opinion païenne; au reste, un contraste encore plus accusé opposait la théorie stoïcienne et la mythologie populaire : Hermès était le dieu de la parole; or le logos stoïcien, du moins le logos universel, était raison et non parole, et ce fut même entre la philosophie du Portique et la philosophie alexandrine une des différences les plus marquées, que la première concevait le logos comme la raison du monde, la seconde comme la parole de Dieu. Pour rester encore ici fidèle à la théorie de son école, Cornutus n'identifie à Hermès que le logos humain, que dès longtemps les stoïciens avaient distingué en *λόγος ἐνδιάθετος* et *λόγος προφορικός;* le logos uni-

1. Cornutus, *l. c.*, p. 20. — 2. *Ibid.*, p. 21.

versel reste toujours pour lui la raison du monde, et est personnifié, ainsi qu'on l'a vu plus haut, dans Héraklès, Atlas, Cronos et autres divinités secondaires. Mais, sur ce point encore, ses efforts furent vains; cette distinction des deux logos et cette répartition des rôles entre les différents dieux ne devint jamais populaire, et Hermès resta la personnification unique du logos.

Vers la même époque que le *Résumé* de Cornutus, fut composé, sous le nom d'Héraclite, le *Traité des allégories homériques*[1]. L'auteur est stoïcien, mais il n'expose du système que la partie la moins technique. Pour lui, Hermès est le seul dieu qui représente le logos, c'est-à-dire la parole et la raison humaines. Le combat d'Hermès et de Léto symbolise la lutte de la parole et de l'oubli. Hermès est appelé *ἀργειφόντης*, non qu'il ait tué Argus, — cette fable est une impiété qu'il faut laisser à Hésiode, — mais parce que la parole manifeste la pensée[2]. On distingue l'Hermès souterrain et l'Hermès céleste, et on lui rend deux cultes différents, pour honorer, dans l'Hermès souterrain, le *λόγος ἐνδιάθετος* qui est renfermé dans la poitrine, et, dans l'Hermès céleste, le *λόγος προφορικός* qui se manifeste au loin[3]. En allant se coucher, on fait une dernière libation à Hermès pour signifier que le sommeil arrête la voix[4].

Ces traits, recueillis entre bien d'autres, sont du même

1. Heracliti *Allegoriae homericae*, ed. E. Mehler, Lugduni Batavorum, 1851.

2. *Ibid.*, chap. LXXII : *Ὅμηρος δὲ καὶ διὰ τῶν ἐπιθέτων τοῦτ' ἔοικεν ἡμῖν σαφέστερον ποιεῖν. Ἀργειφόντην τε γὰρ αὐτὸν ὀνομάζει, οὐ μὰ Δί' οὐ τοὺς Ἡσιοδείους μύθους ἐπιστάμενος, ὅτι τὸν βούκολον Ἰοῦς ἐφόνευσεν, ἀλλ' ἐπειδὴ μία παντὸς λόγου φύσις, ἐκφαίνειν ἐναργῶς τὸ νοούμενον, διὰ τοῦτο εἶπεν αὐτὸν Ἀργειφόντην.*

3. *Ibid.* : *Τί δὴ οὖν διπλᾶς καὶ διχρόνους διένειμε τῷ θεῷ τιμάς, τὴν μὲν ὑπὸ γῆν, χθονίαν, τὴν δ' ὑπὲρ ἡμᾶς, οὐράνιον; ἐπειδὴ διπλοῦς ὁ λόγος. Τούτων δ' οἱ φιλόσοφοι τὸν μὲν ἐνδιάθετον καλοῦσιν, τὸν δὲ προφορικόν. Ὁ μὲν οὖν τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστιν ἐξάγγελος, ὁ δ' ὑπὸ τοῖς στέρνοις καθεῖρκται. Φασὶ δὲ τούτῳ χρῆσθαι καὶ τὸ θεῖον. Μηδένος γὰρ ὄντες ἐνδεεῖς τὴν φωνὴν τῆς χρείας ἐν αὐτοῖς στέργουσι. Διὰ τοῦτο οὖν Ὅμηρος τὸν μὲν ἐνδιάθετον εἶπε χθόνιον. Ἀφανὴς γὰρ ἐν τοῖς τῆς διανοίας βυθοῖς ἀπεσκότωται. Τὸν δὲ προφορικόν, ἐπεὶ πόρρωθέν ἐστι δῆλος, ἐν οὐρανῷ κατῴκισεν.*

4. *Ibid.* : *Τελευταίῳ ἐπὶ κοίτην ἰόντες Ἑρμῇ σπένδουσιν, ἐπεὶ πάσης φωνῆς ἐστιν ὅρος ὕπνος.*

caractère que ceux qu'on peut relever chez Cornutus ou chez Varron[1]; cependant on sent déjà chez Héraclite une tendance à appliquer au logos divin les différents attributs réservés par les stoïciens à la parole et à la raison humaines. Cette identification était inévitable et elle amenait nécessairement à trouver dans Hermès l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, la parole divine qui gouverne et qui révèle.

Cette interprétation fit fortune : on la trouve non seulement chez les mythographes comme Varron, Cornutus et Héraclite, mais chez Plutarque[2], chez Sénèque[3], chez Elien[4], chez Plotin[5], chez Porphyre[6]; et saint Justin, dans son *Apologie* (I, 21), nous la présente comme universellement acceptée par les païens. Le concept du logos s'en trouva, comme on l'a vu, notablement déformé; mais, inversement, le caractère mythologique d'Hermès en fut parfois modifié et acquit, ici ou là, une nouvelle importance. Un papyrus magique de Londres le chante comme maître du monde, œil souverain du monde, guide du soleil[7]. Une inscription le salue comme tout-puissant (*παντοκράτωρ*)[8], et cette épithète d'origine juive ne se trouve nulle part ailleurs attribuée à aucun autre dieu du paganisme[9].

1. V. *supra*, p. 56, n. 2. — 2. *De Is. et Osir.*, 41. 54. 55.
3. *De benef.*, IV, 8. — 4. *De natur. animal.*, X, 29. — 5. *Enn.*, III, 6, 19.
6. *Ap.* EUSEB., *Praep. euang.*, III, 11 (*PG*, XXI, 205).
7. *Papyrus magique de Londres*, 46, 414, cité par GRUPPE, p. 1339, n. 4 :

Κοσμοκράτωρ, ἐγκάρδιε κύκλε σελήνης ...
Αἰθέριον δρόμον εἱλίσσων ὑπὸ τάρταρα γαίης
Ἥλιον ἡνιοχῶν κόσμου τ' ὀφθαλμὲ μέγιστε.

8. *Anthol. Pal.*, app. 282.
9. M. GRUPPE, dans son récent ouvrage sur la *Mythologie grecque* (p. 1324), dit en parlant d'Hermès messager (ἄγγελος ou εὐάγγελος) : « Les allégoristes postérieurs voient dans Hermès le Logos messager de Dieu. Cette conception, ou plutôt la doctrine barbare sur laquelle elle s'appuie, fraie la voie à la doctrine du logos incarné, qui nous apporte l'Évangile; du moins il est possible que déjà, à l'époque lointaine où fleurissait la civilisation thessalienne et béotienne, Évangelos ait porté la bonne nouvelle du salut des âmes. » On reconnaît dans cette hypothèse la riche érudition de M. GRUPPE, mais aussi la fragilité de ses constructions : qu'Hermès ait été fréquemment appelé ἄγγελος, c'est indubitable, mais au sens de « messager » des dieux :

§ 3. — L'alexandrinisme et le néo-platonisme.

C'est en Égypte surtout que le rôle d'Hermès grandit ; on l'identifia avec Thôt, le dieu ibis ou babouin d'Hermopolis, qui avait, d'après la légende, produit le monde par la seule vertu de sa parole. « La création n'avait pas été pour lui un effort musculaire auquel les autres dieux avaient dû de naître ; il l'avait accomplie par la formule ou même par la voix seule, la première fois qu'il s'était éveillé dans le Nou [1]. » Sept ou huit siècles avant l'ère chrétienne, un scribe inconnu de Memphis célébrait déjà dans Horus et dans Thôt la toute-puissance de la pensée et de la parole divines [2].

De bonne heure, ces mythes pénétrèrent en Grèce ; Platon parle de Theuth à deux reprises [3] ; Hécatée l'identifie déjà avec Hermès [4] ; Cicéron connaît deux Hermès égyptiens, « le premier, né du Nil, et que les Égyptiens défendent de nommer ; le second, qu'on dit avoir tué Argus, et pour cela s'être enfui en Égypte, et avoir appris aux Égyptiens les lois

nulle part on ne le trouve associé à l'idée du salut ni de la rédemption ; quant au concept d'incarnation, il lui est aussi étranger. Tout au plus pourrait-on accorder que la conception d'Hermès à la fois verbe et messager, λόγος et ἄγγελος, a favorisé chez quelques écrivains l'identification du logos et de l'ange, par exemple dans les théophanies. Encore cette influence ne serait-elle que tout à fait secondaire à côté des influences juives et alexandrines qui agissaient dans le même sens.

1. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, p. 146.

2. V. J.-H. Breasted, *The philosophy of a memphite priest*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXIX (1901), p. 39-54, et G. Maspero, *sur la toute-puissance de la parole* dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIV, p. 168-175, 1902. Cette question a fait récemment l'objet d'un article de M. A. Moret, *Le Verbe créateur et révélateur en Egypte* (*Rev. de l'hist. des relig.*, LIX (1909), p. 279-298) ; l'auteur s'attache surtout à confirmer l'hypothèse jadis émise par Ménard sur l'origine authentiquement égyptienne des livres hermétiques ; cette thèse avait été, dans l'intervalle, reprise et défendue beaucoup plus amplement par Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig, 1904), surtout, p. 117-160.

3. *Phaedr.*, 274 c ; *Phil.*, 18 b.

4. *Ap.* Diodor., I, 16, éd. Vogel, p. 27 ; cf. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, p. 88.

et la littérature; les Égyptiens l'appellent Theuth, et donnent son nom au premier mois de l'année [1] ».

Sous les Ptolémées, ce Thôt devint très populaire chez les Alexandrins, comme le grand Hermès, Hermès Trismégiste, le dieu révélateur qui jadis avait inventé l'alphabet, appris aux hommes la littérature, et, dans des livres mystérieux, avait livré à quelque héros ou à quelque prêtre le secret de la genèse du monde et la formule des évocations magiques [2].

Pour les philosophes, Thôt fut, comme Hermès, une personnification du logos. On en compta d'ailleurs bien d'autres dans la mythologie égyptienne comme dans la mythologie grecque. C'est le logos qu'on vénéra dans Osiris, le père d'Horus [3], et même dans la belette [4] et dans le crocodile [5]. On ne peut qu'entrevoir ce que ces divinités bestiales mêlèrent d'étranges légendes au concept du logos. Des traités de religion et de philosophie qui pullulèrent à cette époque, presque rien n'a survécu, et avec eux ont disparu ces conceptions bâtardes et éphémères. On en peut à peine saisir quelques vestiges dans les livres hermétiques.

Mais, au-dessus de cette mythologie vulgaire, quelques idées plus hautes se formèrent dans les milieux alexandrins, et celles-là ont laissé des traces plus durables dans les écrits de Plutarque et de Philon.

Ces deux écrivains présentent tant de traits communs, soit dans leur vocabulaire [6], soit dans leur philosophie et, en particulier, dans leur conception du logos [7], que, l'hypo-

1. *De nat. deor.*, III, 22, 56.

2. V. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 117 sqq. — L'épithète de Trismégiste apparaît pour la première fois dans un papyrus du temps des Gordiens.

3. V. une invocation magique, citée par Reitzenstein, *Poimandres*, p. 27.

4. *De Is. et Osir.*, 74. — 5. *Ibid.*, 75.

6. M. Siegfried (*Philo von Alexandria*, p. 38-45), a dressé une longue liste des termes rares que l'on rencontre à la fois chez Philon et chez Plutarque; son énumération est loin d'être complète. Elle suffit cependant amplement à établir la parenté des deux œuvres.

7. On retrouve chez tous les deux l'identification du logos et du monde intelligible, des *λόγοι* et des idées, la conception des *δυνάμεις* et leur rôle subordonné par rapport au logos.

thèse d'un emprunt direct étant exclue, on doit leur supposer des sources communes. Ces sources sont souvent impossibles à identifier avec précision [1]; du moins ne se trompera-t-on pas en les cherchant, en partie au moins, dans la philosophie religieuse alexandrine : chez Philon cette influence est reconnaissable, et l'on ne peut la nier non plus chez Plutarque : le traité sur *Isis et Osiris* l'accuse manifestement, et c'est dans ce traité que la théorie du logos est le plus développée. Dans son livre sur *les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* M. Bréhier a rappelé le syncrétisme qui rapprocha, au début de l'époque impériale, le stoïcisme et les théories religieuses de l'Égypte [2]. Des philosophes qu'il énumère, Chérémon, Hécatée d'Abdère, Apion, nous connaissons bien peu de chose, mais, dans la pénurie de nos sources, ce peu n'est pas négligeable. Ces écrivains, contemporains de Philon, ou même légèrement postérieurs à lui, ne sont pas sans doute les auteurs dont il s'est inspiré; mais ils nous attestent l'existence d'un mouvement philosophique et religieux dont lui aussi a subi l'influence.

Plus décisive encore a été l'action du stoïcisme moyen, représenté surtout par Posidonius. Sans doute il est difficile aujourd'hui de retrouver les traces presque effacées de son système; mais l'étude diligente de M. Schmekel [3] en a fait reparaître au moins les grandes lignes : Posidonius a fait entrer dans la physique stoïcienne l'exemplarisme platonicien et l'arithmétique pythagoricienne; il a combiné avec la théorie du logos la théorie des idées et celle des nombres; c'est ce stoïcisme dualiste et platonisant que nous retrouverons chez Philon, chez Plutarque et, partiellement, chez Marc-Aurèle.

1. Il est surtout impossible de savoir où Plutarque a puisé ses interprétations allégoriques; cf. GRUPPE, *Die Griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* (Leipzig, 1887), I, p. 442.
2. Je pense que M. Bréhier, oubliant le judaïsme de Philon, a exagéré la portée des influences égyptiennes qui ont agi sur lui; mais vouloir nier ces influences serait tomber dans une erreur opposée.
3. *Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 238-290 cf. 409 sqq.

En dehors des théories helléniques, les idées juives ont eu sur Philon tant d'influence qu'on ne saurait étudier sa philosophie avant d'avoir décrit le judaïsme palestinien ou alexandrin, dont il dépend. Plutarque, au contraire, est avant tout un Grec, et il y a intérêt à ne pas le séparer des moralistes et des philosophes dont il continue la tradition.

L'éclectisme de Plutarque est dominé par les grandes thèses platoniciennes : son dieu est transcendant au monde ; le logos sera conçu en conséquence : il sera pour Plutarque, comme pour les stoïciens, un principe d'énergie et de détermination ; mais, au lieu d'être la force et la loi immanentes du monde, il sera l'agent par lequel Dieu l'a construit, et le modèle d'après lequel il l'a fait.

Dans le traité *Sur la cessation des oracles,* Cléombrote rapporte un récit égyptien. Il existe, dit-il, cent quatre-vingt-trois mondes disposés en triangle ; soixante formant chacun des trois côtés, et un occupant chaque angle ; au centre du triangle, se trouve la plaine de vérité, dans laquelle sont immobiles les *λόγοι*, les formes et les exemplaires de ce qui a été et de ce qui sera ; tout autour est l'*αἰών*, d'où le temps découle et se répand sur le monde. Une fois tous les dix mille ans, les âmes justes sont admises à la contemplation de ces vérités éternelles, dont les plus beaux mystères d'ici-bas ne sont qu'un rêve[1].

Si l'on néglige dans ce passage la fantaisie géométrique des cent quatre-vingt-trois mondes, on y retrouve simplement le mythe du *Phèdre*[2], à cela près que les idées ont cédé la place aux *λόγοι*.

Dans son traité sur *Isis et Osiris,* Plutarque raconte que Horus, accusé par Typhon de bâtardise, est jugé et absous par Hermès. Il interprète ainsi ce mythe : Horus est le monde visible ; il est abâtardi par l'élément corporel qui y est engagé, et n'est pas pur et sans mélange comme son père le logos ; Hermès, c'est-à-dire le logos, intervient et prononce que le monde visible est bien l'image du monde intelligible. La

1. *De Def. orac.*, 22. — 2. *Phaedr.*, 247 c sqq.

victoire, que remportent ensuite Horus et Hermès, montre que le logos a tout organisé et qu'il a, sinon détruit, du moins mutilé le mal. Plutarque conclut en résumant tout ce mythe dans une formule platonicienne : la nature se compose de trois éléments, l'intelligible, la matière et le composé des deux autres[1].

De ce passage se dégagent les traits caractéristiques du logos néo-platonicien : il est à la fois l'idée et l'instrument de Dieu ; il est l'exemplaire et le démiurge du monde. Ce sont, transposés dans le système dualiste, les deux caractères du logos stoïcien, loi et force.

Un peu plus loin, ayant à interpréter le mythe de Zeus délié par Isis et sortant du désert, Plutarque l'explique ainsi : l'esprit et le logos de Dieu était d'abord seul, retiré dans l'invisible et l'impénétrable ; il fut mis en mouvement et sortit au grand jour pour la production du monde[2]. On entrevoit déjà là une théorie du double état du logos, *ἐνδιάθετος* et *προφορικός*, assez analogue à celle que développeront plus tard les apologistes.

La transcendance du logos est affirmée ailleurs plus explicitement par Plutarque, dans une discussion curieuse sur la pluralité des mondes. Il est impossible, disait Chrysippe, qu'il y ait plus d'un monde, de même qu'il est impossible qu'il y ait plus d'un Zeus. Et pourquoi cela? répond Plutarque. Les différents mondes et leurs maîtres respectifs pourraient être soumis à la providence de Zeus, et, de même que différents corps d'armée obéissent à un seul chef, de même aussi plusieurs mondes seraient régis par un seul logos. Les stoïciens, ajoute-t-il, enferment leurs dieux dans le monde, comme des abeilles dans une ruche ; il est plus digne des dieux de les croire indépendants et séparés du monde[3]. Cette dernière remarque donne fort justement la raison des

1. *De Is. et Osir.*, 54-56.

2. *Ibid.*, 62. — Ce logos, instrument de Dieu, se sert à son tour des puissances (*δυνάμεις*), et ainsi se trouve assuré le gouvernement du monde : « Le logos ordonne tout, la providence conduit tout, et les puissances subordonnées président à tout » (*ibid.*, 67).

3. *De Def. orac.*, 29.

deux opinions opposées : pour les stoïciens, il est absurde de supposer plusieurs mondes, sans leur supposer en même temps plusieurs âmes, partant, plusieurs logos, plusieurs Zeus; pareille conséquence ne vaut plus dans le système de Plutarque; le même logos peut atteindre et gouverner toute une armée de mondes.

On a pu remarquer aussi dans ce passage le sens nouveau dans lequel Plutarque identifie le logos et la providence. Pour Chrysippe, la providence de Zeus était la loi de la nature, la nécessité, le destin. Pour Plutarque, c'est la direction imprimée au monde par le dieu personnel qui lui est extérieur et qui le conduit[1]. Plutarque reconnaît encore une nécessité; mais il l'entend au sens où Platon l'entendait dans le *Timée*, où Philon l'entend dans le *Traité des songes*[2]; cette nécessité, c'est la nature matérielle avec ses défauts inhérents et les entraves qu'elle oppose à l'action divine. Loin de se confondre avec le logos, elle s'oppose à lui comme la matière à l'esprit, comme le mal au bien; c'est un des deux principes que Plutarque reconnaît dans le monde.

Ce dualisme est très clairement exposé dans le traité sur *Isis et Osiris :*

Il ne faut pas mettre le principe de l'univers dans des corps sans âme, comme ont fait Démocrite et Épicure, ni imaginer, comme les stoïciens, un logos et une providence unique, qui organise la matière amorphe, qui entoure et domine tout. Car il est impossible que rien soit mauvais, là où Dieu est cause de tout, que rien soit bon, là où il n'est cause de rien... C'est donc une croyance antique, reçue, par les poètes et les philosophes, des dieux et des législateurs, que le monde n'est pas livré au hasard, sans logos, sans guide, et que, d'autre part, il n'y a pas un logos unique qui gouverne et dirige tout...; mais qu'il y a un grand nombre de choses mêlées de biens et de maux; ou plutôt, pour parler net, que la nature ne porte ici-bas

1. Il ne faut donc pas prendre le change sur des expressions qu'on rencontre parfois chez Plutarque : *λόγος καὶ εἱμαρμένη* (*De E*, 9), *λόγος καὶ πρόνοια* (*De Is. et Osir.*, 67); la formule est d'origine stoïcienne, mais elle a changé de sens et pris une valeur platonicienne. Cf. la critique du logos-destin dans *De Repugnantiis stoicorum*, 34 et 47.

2. *De Somniis*, II, 253 (*M.* I, 692) : *Ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία.*

rien qui soit sans mélange... Tout vient donc de deux principes contraires et de deux puissances opposées, l'une conduisant tout à droite et par un chemin droit, l'autre le détournant et le renversant; et ainsi la vie est mêlée, et, sinon le monde tout entier, du moins notre monde terrestre et sublunaire est inégal et varié, et subit tous les changements. Puisque, en effet, rien n'arrive sans cause, et que le bien ne peut être cause du mal, il faut supposer dans la nature une source et un principe du mal comme du bien[1].

Du fait de cette nouvelle métaphysique, la théorie du logos se trouve gravement altérée. Le logos n'est plus le principe unique de l'être, ni même de la vie. Le monde a été fait par Dieu; mais la substance et la matière, d'où il a été tiré, existaient éternellement; avant de recevoir le logos, elles n'étaient ni sans mouvement ni sans âme, mais elles étaient sans raison. De même donc que Dieu n'a pas fait la matière du monde, de même il n'a pas fait son âme, mais il lui a donné l'intelligence, la raison, l'harmonie, et ce qui auparavant n'était que nécessité, est devenu l'âme raisonnable du monde[2]. Aujourd'hui donc, le monde est encore soumis à cette double influence du destin aveugle et de la raison; Euripide a eu tort de dire : « Zeus, nécessité de la nature ou intelligence humaine »; il fallait affirmer à la fois l'un et l'autre, car la force qui pénètre tous les êtres est à la fois nécessité et intelligence[3]. La conséquence est que le logos ne détermine pas tout, et que bien des détails échappent à son influence[4].

Partout donc, on doit distinguer un double principe : l'un est le logos, et vient de Dieu, l'autre est la nécessité, et vient

1. *De Is. et Osir.*, 45. M. E. Guimet (*Plutarque et l'Égypte* [extrait de la *Nouvelle Revue*], p. 18), estime que « les paragraphes 45, 46, 47, où les doctrines mazdéennes de l'antagonisme du bien et du mal sont exposées et affirmées, n'ont aucun rapport avec le sujet traité et renversent, sans raison, les croyances acceptées par le philosophe béotien », et, en conséquence, il les tient pour interpolés. Cette condamnation prouve, je crois, que les théories de Plutarque sont peu familières à M. Guimet.

2. *De Animae procr. in Tim.*, 6. — 3. *Ibid.*, 27.

4. *De Repugn. stoic.*, 37 : *Καὶ μὴν εὖ πολὺ τὸ τῆς ἀνάγκης μέμικται τοῖς πράγμασιν, οὔτε κρατεῖ πάντων ὁ θεὸς, οὔτε πάντα κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον διοικεῖται.*

de la matière. De là se dégage encore cette conséquence très notable, que la loi physique ou morale qui dirige tous les êtres n'est pas identique à leur nature, mais leur est communiquée ou imposée par un être supérieur. Cette théorie est développée dans un curieux passage, où le concept néo-platonicien de la providence est nettement exposé :

Si aucune partie du monde n'agit contrairement à sa nature, mais que chacune demeure dans son état normal, sans avoir besoin, même au principe, d'aucune translation ni d'aucun changement, je ne vois pas quelle peut être l'œuvre de la providence ni ce que l'artiste souverain, Zeus, peut faire ou peut produire. Car, dans une armée, la tactique ne servirait à rien, si chaque soldat savait par lui-même le rang, la place, le poste qu'il doit occuper et défendre[1].

Il est difficile, je crois, de contredire plus radicalement les thèses des stoïciens : pour eux, le rôle unique de la providence est d'imprimer à chaque être une tendance naturelle vers le bien de l'ensemble; pour Plutarque, la providence suppose la nature et son inclination individuelle; elle intervient ensuite pour en corriger les écarts et en rectifier la tendance. Un peu plus bas, il l'affirme sans ambages :

S'il faut parler franc et dire ce qu'on pense, aucune partie de l'univers, prise isolément, n'a une place, une position, un mouvement propres, qu'on puisse dire simplement naturels; mais, quand chaque chose s'accommode et se rend utile à ce pour quoi elle a été faite, quand elle pâtit, agit ou se trouve, selon qu'il est utile à la conservation, à la beauté et à la force de cet autre être, alors on peut appeler naturels sa position, son mouvement, sa manière d'être[2].

En résumé, tout est assujetti à une double loi : la nature individuelle, loi particulière qui ne peut introduire que le désordre dans le monde; le logos ou raison, loi suprême et plus puissante, qui subordonne les différents êtres et les fait servir à une fin supérieure[3]. Entre la nature et le logos les stoïciens avaient affirmé l'identité; Plutarque voit au contraire l'opposition et la lutte; abandonnée à elle-même, la

1. *De Fac. in orbe lun.*, 13. — 2. *Ibid.*, 14.
3. *Ibid.*, 13 : *Βεβαιοτέρῳ τοῦ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ λόγον δεσμῷ περιληφθεῖσαν (γῆν).*

nature est mauvaise, c'est le domaine de Typhon; quand le logos intervient, il peut la dominer, non l'assujettir entièrement.

Ce même dualisme se retrouve dans l'âme de l'homme, qui n'est qu'une partie de l'âme du monde. C'est donc une lourde erreur de confondre la raison et la passion, et de ne voir dans l'âme que le logos revêtant des formes diverses [1]. Chrysippe lui-même est forcé d'en convenir équivalemment puisqu'il parle de la soumission des vertus à la direction du logos, ce qui suppose évidemment la distinction des deux termes [2].

Les êtres matériels, eux aussi, obéissent à ces deux principes opposés. Dieu, en les organisant à l'origine, a laissé en chacun d'eux un logos, qui y maintient et préserve l'harmonie [3]. En tout, sa providence a déposé des principes actifs, des germes, des *λόγοι* [4]. Mais ces étincelles sont comme enfouies dans la matière; dans le ciel et dans les astres, ces *λόγοι* sont purs et immuables, mais dans les éléments matériels, ils sont dissous, détruits, ensevelis, jusqu'à ce qu'ils reparaissent et brillent de nouveau dans des productions nouvelles. Ce sont les membres d'Osiris, dispersés et enfouis dans toute la terre d'Égypte, et recherchés par Isis [5].

On le voit, la thèse dualiste ne se rencontre pas par hasard chez Plutarque dans une page isolée et suspecte de son *Isis et Osiris,* comme l'a cru M. Guimet [6]; elle a pénétré tous ses écrits et déterminé en morale, en psychologie, comme en physique, la direction de sa pensée. On sent chez lui, bien plus que chez Philon, la croyance au conflit perpétuel et universel du bien et du mal, de l'esprit et de la matière; et l'on peut entrevoir jusqu'où la logique grecque et l'ascétisme alexandrin la porteront bientôt; le néo-platonisme est déjà là en germe. Il était nécessaire d'insister ici sur cette tendance, qui exercera sur la théologie gnostique de la Trinité une action décisive.

1. *De Virt. mor.*, 3. — 2. *Ibid.*, 9. — 3. *De Def. orac.*, 37.
4. *Ibid.*, 29. — 5. *De Is. et Osir.*, 59. — 6. *Supra,* p. 66, n. 1.

§ 4. — Le néo-stoïcisme.

Le dualisme, si puissant et si largement répandu dès cette époque, n'a pourtant pas encore réussi à étouffer le monisme stoïcien, qui, pendant les deux premiers siècles de notre ère, trouvera encore de nobles défenseurs : Musonius, Cornutus, Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle. Dès lors cependant, on sent que la sève primitive est épuisée; la métaphysique du système est presque tombée en oubli; la morale survit encore, mais pour peu de temps. Elle ne repose plus sur une conception rationnelle du monde et de l'homme; elle n'est plus soutenue par un optimisme sûr de soi; elle se résume tout entière dans un effort qui doit trouver en soi-même toute sa force et toute sa raison d'être.

Ces moralistes sont, pour la plupart, en dehors de notre champ d'étude : la théorie du logos leur a peu donné, et ne leur doit rien. Un d'entre eux fait exception : c'est Marc-Aurèle. Il a été préoccupé, plus que les autres, de comprendre le monde, la nature et la destinée de l'âme, ses rapports avec les dieux; et, dans son effort inquiet à résoudre ces grands problèmes, il a parfois mêlé étrangement, aux solutions stoïciennes qu'il préfère, des conceptions néo-platoniciennes.

L'antique théorie du logos s'en trouve assez gravement altérée, et il n'est pas inutile, je crois, d'étudier chez le dernier des stoïciens cette combinaison d'une idée épuisée avec des éléments nouveaux. On se rappellera, d'ailleurs, que c'est à Marc-Aurèle que saint Justin et Athénagore adressèrent leurs apologies; en étudiant la conception religieuse du logos qui s'exprime dans ses *Mémoires*, on pourra apprécier plus exactement l'adaptation philosophique que les apologistes ont pu faire subir à leur théologie, et, en même temps, on comprendra mieux quel accueil la doctrine du Verbe de Dieu pouvait trouver dans les milieux stoïciens du second siècle.

Quand on passe de Plutarque à Marc-Aurèle, on est d'abord frappé par l'énergie et la netteté des déclarations monistes. « Toutes les choses sont entremêlées, un lien sacré les enserre... Un seul monde est formé par tous les êtres, un seul

dieu les pénètre tous, une seule essence, une seule loi, logos commun de tous les animaux raisonnables[1]. » Et ailleurs : « Tout est petit, tout change, tout disparaît. Tout vient de là-haut, sortant directement ou par voie de conséquence de cet *ἡγεμονικόν* commun; la gueule du lion, le venin, les maux de toute sorte, comme les épines, ou la boue, sont des rejetons qui pullulent de ces choses nobles et belles. Ne les tiens donc pas pour étrangères à ce principe que tu vénères, mais reconnais la source de tout[2]... Tout se tient, tout conspire au même but, tout a une même essence[3]. » Dans cette action universelle d'une force unique, il n'y a pas de place pour le mal : « L'essence de l'univers est docile et flexible, et le logos qui le gouverne ne renferme en lui aucune cause de mal...; et c'est par lui que tout est produit et tout achevé[4]. » « Tout ce qui arrive, arrive justement[5]. »

Et Marc-Aurèle se prend à admirer le développement de cette énergie toute-puissante, consciente[6] et bienfaisante : « Quiconque, dit-il, vénère l'âme raisonnable universelle, ne peut admirer rien d'autre[7]. » Et ailleurs : « Tout ce qui te plaît, ô monde, me convient; rien de ce qui pour toi vient à son heure n'est pour moi prématuré ni tardif; je cueille comme un fruit tout ce que portent tes saisons, ô nature; de toi tout vient, en toi tout est, vers toi tout marche. Cet autre dit : ô chère cité de Cécrops! et toi, tu ne diras pas : ô chère cité de Zeus[8]? »

Entre les hommes et les dieux l'union est encore plus étroite; l'identité des intérêts, plus parfaite. « Entre les animaux, une seule âme est divisée; entre les raisonnables, une seule âme pensante est répartie[9]. » « Il n'y a qu'une lumière du soleil, il n'y a qu'une essence commune à tous les êtres, il n'y a qu'une âme, il n'y a qu'une intelligence qui pénètre tout, mais surtout les esprits[10]. »

Cette raison, ce logos est commun aux hommes et aux

1. *Commentar.*, 7, 9, éd. Stich, p. 81. — 2. *Ibid.*, 6, 36, p. 73.
3. *Ibid.*, 6, 38, p. 74. — 4. *Ibid.*, 6, 1, p. 63. — 5. *Ibid.*, 4, 10, p. 34.
6. *Ibid.*, 6, 5, p. 64. — 7. *Ibid.*, 6, 14, p. 66.
8. *Ibid.*, 4, 23, p. 38. — 9. *Ibid.*, 9, 8, p. 116.
10. *Ibid.*, 12, 30, p. 165.

dieux [1], et, par lui, l'homme est l'égal des dieux, et participe à leurs droits [2]. La nature humaine est une part de la nature irrésistible, raisonnable et juste [3]. Et, s'exaltant à cette idée : « Pense, dit-il, de quel monde tu es une partie ; pense de quel dieu tu émanes [4]. »

Quelques lignes plus haut, il notait plus humblement : « Ce que je suis : un peu de chair, un peu d'esprit, un ἡγεμονικόν... La chair, méprise-la, comme déjà mourant ; l'esprit, regarde ce qu'il est : du vent, jamais le même, à chaque heure rejeté, puis résorbé ; la troisième chose est l'ἡγεμονικόν : veilles-y. »

Cette dernière pensée reflète mieux que les précédentes l'impression habituelle de Marc-Aurèle. Il est, dans son monisme, moins hautain et plus résigné que les anciens stoïciens ; il n'est pas exalté comme eux par la conscience de son identité avec Zeus, avec le destin, avec le logos universel ; il est bien plutôt écrasé sous cette force irrésistible qui l'entraîne il ne sait où. Dans le stoïcisme primitif, chaque âme raisonnable était conçue comme un centre du monde, et ainsi l'universalisme rigide du système donnait encore satisfaction aux tendances individuelles ; dans la philosophie de Marc-Aurèle, l'individu est absorbé par le monde. De temps en temps, et, pour ainsi dire, par habitude d'école, il se répète encore qu'il est l'égal des dieux, mais, au fond de son âme humble et sincère, il sent comme cette exaltation est mensongère, et combien peu de chose est ce πνευμάτιον, dont l'origine lui est inconnue, dont l'avenir l'inquiète et lui échappe.

Le plus souvent, d'ailleurs, par un dédoublement étrange, il regarde comme un dieu ou comme un démon familier le logos qui est en lui [5] : Zeus a donné à chacun un maître et un guide qui émane de lui ; ce démon, c'est l'esprit et le logos de chacun [6]. Dès lors, obéissant à un instinct religieux que le stoïcisme ignorait, il se préoccupe d'obéir à son démon (3, 5), de le servir dans la pureté de son âme (2, 13), de le vénérer (3, 16) ; et inversement il prend à tâche de le garder

1. *Ibid.*, 7, 53, p. 90. — 2. *Ibid.*, 8, 2, p. 97. — 3. *Ibid.*, 8, 7, p. 98.
4. *Ibid.*, 2, 4, p. 13.
5. Cf. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, p. 83-86.
6. *Commentar.*, 5, 27, p. 60.

de toute offense (2, 17) et de toute souillure (3, 12), considérant ainsi son logos tantôt comme un génie tutélaire à qui il doit obéir, tantôt comme un dépôt précieux qu'il doit préserver.

Au reste, il le sait bien, il n'est pas tout entier logos[1]; il sent trop vivement la lutte que mènent en lui contre la raison l'imagination et les passions, pour ne pas faire fléchir encore sur ce point les principes de son école.

Les hommes qui l'entourent sont encore moins raisonnables; il a beau se rappeler à l'indulgence, se redire que toute faute vient de l'ignorance (7, 22), il voit bien que le mal est partout. Le vulgaire pèche naturellement, comme le figuier porte des figues (12, 16); or ce vulgaire que l'école méprise, c'est tout le monde, ou à peu près. Et de toutes ces vilenies, qui le blessent et le froissent, il ne peut se consoler que par une résignation fataliste : « A chaque événement, dis-toi : cela vient de Dieu, de l'enchaînement des causes, de la fortune, d'un frère qui ignore la loi de la nature; mais toi, tu la connais[2]. » « Il t'arrive quelque malheur; pense qu'il t'était réservé dès l'origine[3]. » Parfois même, on sent que ces misérables consolations lui manquent, et que son fatalisme fléchit : « Tout est assujetti à une nécessité fatale, ou soumis à une providence qu'on peut apaiser, ou abandonné au désordre[4]. »

Plus que tout le reste, l'au-delà le déconcerte, et ses convictions mêmes lui sont un scandale; il a eu beau se répéter bien des fois que son esprit, à la mort, retournerait se perdre dans le logos universel d'où il est sorti; il ne peut se résigner à cette absorption de son être, et l'instinct individuel le plus tenace, l'instinct de la vie et de la permanence, se révolte contre les menaces de cet univers impitoyable qui va l'engloutir. « Comment, les dieux étant bons, les hommes pieux ne revivent-ils pas, mais sont-ils éteints à jamais[5]? » Et à cette question angoissante il ne peut trouver qu'une ré-

1. *Commentar.*, 8, 40, p. 106. — 2. *Ibid.*, 3, 11, p. 28.
3. *Ibid.*, 4, 26, p. 39; cf. 5, 8, 10, 18; 9, 1; 10, 5; 12, 26.
4. *Ibid.*, 12, 14, p. 160. — 5. *Ibid.*, 12, 5, p. 159.

ponse : « S'il avait fallu que ce fût autrement, ce serait autrement. »

Il n'est pas peut-être de contraste plus frappant que celui des *Pensées* de Marc-Aurèle avec les *Apologies* et le *Dialogue* de saint Justin. La lassitude de cette âme d'empereur, naturellement si haute et si religieuse, fait étrangement ressortir l'allégresse et l'élan de l'apologiste. Des deux côtés, la forme littéraire est médiocre, mais vraiment la littérature ici importe peu; ce qui frappe avant tout, c'est le spectacle de ces deux âmes, dont l'une se meurtrit et s'épuise dans la nuit, et dont l'autre avance dans la lumière.

Même contraste entre les deux théories du logos : d'après l'une, le logos est la loi du monde, la force impitoyable qui entraîne tout et sacrifie tout à son but, la raison universelle, d'où toute âme humaine émane, et où, à la mort, elle doit rentrer. Selon l'autre, c'est le Fils de Dieu, qui a répandu, parmi les païens, quelques rayons de sa lumière, qui est apparu aux Juifs, et qui, fait homme, s'est révélé tout entier aux chrétiens. Marc-Aurèle lut-il l'*Apologie* de saint Justin? C'est peu probable; en tout cas, il ne soupçonna pas, dans cette doctrine à peine ébauchée et barbare, le germe de vie qui devait renouveler la pensée humaine, et il continua tristement à demander un peu de consolation à sa philosophie épuisée et stérile.

CHAPITRE III

L'ESPRIT.

La conception de l'esprit est beaucoup moins féconde et moins complexe que celle du logos : dans la philosophie hellénique, elle ne se dégagea jamais de ses origines matérialistes et ne sortit pas du système stoïcien ; dans ce système, toutefois, le rôle qu'elle joua n'est pas négligeable, soit que l'on considère l'esprit universel, Dieu, ou l'esprit individuel, l'âme humaine, ou certains des rapports qui les unissent (inspiration, divination). Toutes ces notions ont en elles-mêmes leur importance, et, comme nous le verrons plus tard, elles ne sont pas restées sans action sur la théologie chrétienne de la Trinité.

Bien avant les stoïciens, le mot esprit (*πνεῦμα*) était employé par les Grecs, soit, au sens psychologique, pour signifier l'âme humaine[1], soit, au sens physique, pour signifier l'air ou le vent. Dans les traités physiologiques d'Aristote, il désigne fréquemment l'air que les animaux aspirent ou absorbent par la nutrition[2], et qui devient en eux principe de mouvement, de son, etc.[3]. Dans un sens assez voisin de celui-ci, les médecins appellent *πνεῦμα* ou *πνεύματα* l'esprit ou

1. Ainsi ÉPICHARME, *ap.* PLUT., *Consol. ad Apoll.*, 15 : *συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, καὶ ἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.*

2. *De spir.*, 1, 481 a 6 : *δύο δὴ τρόποι δι' ὧν γίνεται, ἢ διὰ τῆς ἀναπνοῆς, ἢ διὰ τῆς κατὰ τὴν τῆς τροφῆς προσφορὰν πέψεως.*

3. *Hist. nat.*, IV. 9, 535 b 23 : *πνεῦμα γὰρ ἔχει τούτων ἕκαστον, ὃ προστρίβοντα καὶ κινοῦντα ποιεῖ τοὺς ψόφους.* Cf. *De somn.*, 2, 456 a 12 ; *De part. an.*, II, 16, 659 b 18, etc.

les esprits aux affections desquels ils attribuent le tempérament du corps ou ses dispositions [1].

Les stoïciens reprennent et développent ces différentes significations [2]. L'âme est pour eux un esprit, c'est-à-dire de l'air chaud et enflammé [3] qui parcourt le corps tout entier [4]; elle est transmise aux enfants par les parents [5]; mais dans l'embryon elle est imparfaite et ne peut communiquer qu'une vie végétative [6]; quand l'enfant est né et qu'il respire,

1. Erasistrate, *ap. Doxogr. gr.*, 441 : *πυρετός ἐστι κίνημα αἵματος παρεμπεπτωκότος εἰς τὰ τοῦ πνεύματος ἀγγεῖα... ὅταν κινηθῇ τὸ αἷμα, τότε ἐμπίπτει μὲν εἰς τὰ ἀγγεῖα τῶν πνευμάτων, πυρούμενον δὲ θερμαίνει τὸ ὅλον σῶμα.* Plutarque explique (*De inimic. util.*, 2) que les animaux bien portants peuvent digérer les serpents *δι' εὐτονίαν καὶ θερμότητα πνεύματος*; il enseigne ailleurs (*De uirt. mor.*, 11) que les différences des passions ne viennent pas du jugement, mais du tempérament physique : *αἱ περὶ τὸ αἷμα καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ σῶμα δυνάμεις τὰς τῶν παθῶν διαφορὰς ποιοῦσιν.*

Les épicuriens semblent avoir eu une conception du *πνεῦμα* fort semblable à celle des stoïciens : Epiph., *Haer.*, 1, 8 (*Doxogr. gr.*, 589, 7) : *Ἐπίκουρος δὲ... εἰσηγήσατο... εἶναι δὲ ἐξ ὑπαρχῆς ᾠοῦ δίκην τὸ σύμπαν, τὸ δὲ πνεῦμα δρακοντοειδῶς περὶ τὸ ᾠὸν ὡς στέφανον ἢ ὡς ζώνην περισφίγγειν τότε τὴν φύσιν. Ib.*, 20 : ... *τὰ δὲ ὅλα ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι... ὡς ἀπὸ τοῦ δρακοντοειδοῦς ἔτι τὰ πάντα ἐλαύνεσθαι πνεύματος.* — sur le *πνεῦμα* comme partie cinétique de l'âme d'après Epicure, v. Stob., 1, 49 (*ib.*, 388-9).

2. Cf. L. Stein, *Die Psychologie der Stoa*, i, p. 23-39, 87-125.

3. Nemes., *De nat. hom.*, 2 (*Fr. st.*, ii, 773) : *οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν (τὴν ψυχήν) ἔνθερμον καὶ διάπυρον.* cf. *Fr.* 779, 786, 787.

4. Chrys., *ap.* Galen., *De Hipp. et Plat. plac.*, 3, 1 (*Fr.*, ii, 885) : *ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.*

5. Ar. Did., *ap.* Euseb., *Pr. euang.*, xv, 20 (*Fr. st.*, i, 123) : *Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός.* Cf. Stein, p. 131, n. 249; *Fr. st.*, ii, 742, 745. — Sur le *πνεῦμα* contenu dans le sperme, l'enseignement d'Aristote avait préparé celui des stoïciens : *De gener. animal.*, ii, 3. 736 b 31 : *ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις. πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει, ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις.* Mais inutile de rappeler que, pour lui, l'origine du *νοῦς* est tout autre; dans ce passage même, 27 : *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.*

6. Galen., *Defin. med.*, 445 (*Fr. st.*, ii, 757) : *οἱ δὲ μὴ εἶναι ζῷον λέγοντες (τὸ ἔμβρυον) τρέφεσθαι μὲν αὐτὸ καὶ αὔξεσθαι ὥσπερ καὶ τὰ δένδρα, ὁρμὴν δὲ καὶ ἀφορμὴν οὐκ ἔχειν ὥσπερ τὰ ζῷα.* Cf. *Fr.* 756.

l'air extérieur, s'unissant à l'esprit qui est en lui, le refroidit, le purifie et en fait une âme [1].

Cette âme, ce *πνεῦμα ἔμφυτον* [2], se divise en huit parties, la principale *(τὸ ἡγεμονικόν)*, les cinq sens, la faculté de la parole et celle de la génération [3]; les stoïciens se représentent ces diverses facultés comme des prolongements de l'âme qui, s'étendant du cœur, où elle réside, à tous les membres, animent les différentes parties du corps et perçoivent les objets extérieurs [4]. « De même, dit Chrysippe, qu'une araignée,

1. Plut., *De stoic. repugn.*, 41 (*Fr. st.*, II, 806) : *τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι νομίζει καθάπερ φυτόν· ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχόμενον ἀπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῷον· ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν.* Tertull., *De anima*, 25 (*ib.*, 805) : « Praesumunt, non in utero concipi animam, nec cum carnis figulatione compingi atque produci, sed effuso iam partu nondum uiuo infanti extrinsecus inprimi. Ceterum semen ex concubitu muliebribus locis sequestratum motuque naturali uegetatum compinguescere in solam substantiam carnis; eam editam et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidae immersum, ita aëris rigore percussam et uim animalem rapere et uocalem sonum reddere. Hoc Stoici cum Aenesidemo et ipse interdum Plato. »

2. Cette expression, qui est technique chez les Stoïciens, est d'origine aristotélicienne (v. Bonitz, *Index Aristotel.*, 606 a 46 sqq.). Les écrivains latins disent *spiritus naturalis* (Chalcid., *In Tim.*, 220), *consitus* (Tertull., *De an.*, 5. 25).

3. Chalcid., *In Tim.*, 220 (*Fr. st.*, II, 879) : « Haec igitur (anima), inquit (Chrysippus), octo in partes diuisa inuenitur : constat enim e principali et quinque sensibus, etiam uocali substantia et serendi procreandique potentia. Porro animae partes, uelut ex capite fontis, cordis sede manantes per uniuersum corpus porriguntur, omniaque membra usquequaque uitali spiritu complent reguntque et moderantur, innumerabilibus diuersisque uirtutibus nutriendo, adolendo, mouendo, motibus localibus instruendo, sensibus compellendo ad operandum, totaque anima sensus, qui sunt eius officia, uelut ramos ex principali parte illa tamquam trabe pandit, fut ıros eorum quae sentiunt nuntios, ipsa de iis quae nuntiauerint iudicat ut rex. »

4. Aëtius, *Plac.* IV, 8, 1 (*Doxog.*, 394; *Fr. st.*, II, 850) : *αἰσθητήρια λέγεται πνεύματα νοερὰ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα.* Phil., *De fuga*, 182 (*Fr. st.*, II, 861) : *ποτίζεται οὖν, ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τοῦ κατὰ ψυχὴν ἡγεμονικοῦ τὸ σώματος ἡγεμονικὸν πρόσωπον, τὸ μὲν ὁρατικὸν πνεῦμα τείνοντος εἰς ὄμματα, τὸ δ' ἀκουστικὸν εἰς οὖς, εἰς δὲ μυκτῆρας τὸ ὀσφρήσεως, τὸ δ' αὖ γεύσεως εἰς στόμα, καὶ τὸ ἁφῆς εἰς σύμπασαν τὴν ἐπιφάνειαν.* Cf. Stein, *l. c.*, p. 125-133. — Cléanthe explique de même la marche : Senec., *Ep.* 113. 23 (*Fr. st.*, II, 836) : « inter Cleanthem et discipulum eius Chrysippum

placée au milieu de sa toile, tient dans ses pattes le bout de tous les fils, et est ainsi avertie dès qu'une mouche tombe dans son filet, ainsi la partie principale de l'âme, placée au centre, c'est-à-dire dans le cœur, tient l'extrémité de tous les sens, et perçoit ainsi tout ce qu'ils transmettent [1]. »

On voit combien ces conceptions sont matérialistes; et en effet les stoïciens n'ont épargné aucun effort pour faire admettre la matérialité de l'âme [2]; il ne faudrait pas d'ailleurs que l'emploi du mot « esprit » donnât le change : dans la langue de cette école, un « esprit » (*πνεῦμα*, *spiritus*) est essentiellement un être matériel, et l'on prouve précisément la matérialité de l'âme, par ce fait qu'elle est un « esprit [3] ».

Ces quelques notions de psychologie et de physiologie stoïciennes étaient une introduction nécessaire à l'étude de l'esprit universel. En effet, les philosophes du Portique considéraient l'homme comme un microcosme, et ils concevaient l'organisme de l'univers sur le modèle de l'organisme humain : Dieu, qui pour eux était l'âme du monde, était donc un esprit étendu dans le monde entier, comme notre esprit l'est dans nos membres, pour y être le principe de la cohésion, de la vie, du sentiment, de la raison.

Cette conception de l'esprit universel est une création des stoïciens : les livres de Platon et d'Aristote où on la rencontre sont apocryphes [4], ainsi que les traités de Pythagore et d'Empédocle, où Sextus Empiricus l'a relevée [5].

non conuenit, quid sit ambulatio; Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. »

1. *Ap*. CHALCID., *l. c.* (*Fr. st.*, II, 879).

2. STEIN, *l. c.*, p. 110-112; *Fr. st.*, II, 790-800.

3. SEXT. EMPIR., *Pyrrh. Hyp.*, 2, 81 : *Τὸ δὲ ἡγεμονικὸν σῶμα· ἔστι γὰρ κατ' αὐτοὺς πνεῦμα.* GALEN. (*Doxogr.* 606, 16) : *τὸ δὲ ἡγεμονικὸν πνεῦμα εἶναι δοκεῖ, ὅπερ σωματοφυὲς μάλιστα ἂν εἰκότως δοκοίη.* Cf. *Doxogr.* 310 : *οἱ Στωϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σώματα· πνεύματα γάρ.*

4. PS. PLAT., *Axioch.*, 10 (370 c) : (l'âme ne ferait pas de si grands travaux, ni ne connaîtrait si bien le monde), *εἰ μή τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ, δι' οὗ τὴν τῶν τηλικῶνδε περίνοιαν καὶ γνῶσιν ἔσχεν.* PS. ARISTOT., *De mundo*, 4 (394 b 10) : *λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία.*

5. *Math.*, 9, 127 : *οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθος, φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων· ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα, τὸ*

Elle est d'ailleurs intimement liée avec les conceptions de Dieu et du logos déjà exposées plus haut; elle ne fait que mettre en lumière un autre aspect de ce principe actif de l'univers, qui, en même temps qu'il est divin et raisonnable, est aussi, considéré dans son être physique et matériel, de l'esprit, c'est-à-dire de l'air enflammé[1].

Les stoïciens confirmaient cette thèse par des arguments physiques : le monde, tel qu'il existe actuellement, est formé de deux principes, l'un actif, l'autre passif; des quatre éléments, deux, l'air et feu, sont actifs; les deux autres, la terre et l'eau, sont passifs[2]; l'âme du monde est donc de l'air et du feu; or l'air et le feu combinés, c'est l'esprit[3].

διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.

1. Sext. Empir., *Pyrrh. Hyp.*, 3, 218 : *Στωϊκοὶ (εἶπον τὸν θεὸν εἶναι) πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν.* Aët., *Plac.* 1,7, 33 (*doxog.*, 306 ab, 5; *Fr. st.*, II, 1027) : *οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικὸν... καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις.* Cf. *Doxogr.*, 292; 302 b, 22; 609,2; 611,17; Diog. La., VII, 1. Senec., *Consol. ad Heluiam*, 8 : « Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator uniuersi fuit, siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio, ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus, per omnia maxima minima aequali intentione diffusus, siue fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series, id, inquam, actum est... » Dans ce texte Fleury retrouvait la Trinité, et il y voyait une preuve du christianisme de Sénèque; il est vrai qu'il omettait de transcrire la fin (*siue fatum...*)

2. Nemes., *De nat. hom.*, 5 (*Fr. st.*, II, 418) : *λέγουσι δὲ οἱ Στωϊκοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ.* Cic., *Acad.*, I, 8, etc.

3. Ce sens du mot *πνεῦμα* chez les Stoïciens est bien attesté, v. g. Alex. Aphrodis., *De mixt.*, p. 224, 14 (*Fr. st.*, II, 442) : *εἰ τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἐκ πυρός τε καὶ ἀέρος διὰ πάντων πεφοίτηκε τῶν σωμάτων τῷ πᾶσιν αὐτοῖς κεκρᾶσθαι καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν ἐκ τούτου ἠρτῆσθαι τὸ εἶναι, πῶς ἂν ἔτι ἁπλοῦν τι αὐτῶν εἴη σῶμα;* Galen., *Περὶ πλήθους*, 3 (*Fr. st.*, II, 439) : *(οἱ Στωϊκοί) τὸ μὲν συνέχον ἕτερον ποιοῦσι, τὸ συνεχόμενον δὲ ἄλλο· τὴν μὲν γὰρ πνευματικὴν οὐσίαν τὸ συνέχον, τὴν δὲ ὑλικὴν τὸ συνεχόμενον· ὅθεν ἀέρα μὲν καὶ πῦρ συνέχειν φασί, γῆν δὲ καὶ ὕδωρ συνέχεσθαι.* Cf. *fr. st.*, I, 127. De là vient peut-être que le *πνεῦμα* est parfois compté comme un cinquième élément : Galen., introd., 9 (*Fr. st.*, II, 416). Mais souvent aussi *πνεῦμα* est employé au même sens que *ἀήρ* et distingué de *πῦρ* : *Fr. st.*, II, 440, 444 etc. — Fréquemment le mot *αἰθήρ* est employé pour désigner cet air enflammé, considéré dans toute sa pureté, soit à l'origine du monde, comme le germe d'où tout est sorti, soit aujourd'hui, comme l'*ἡγεμονικόν* du monde; aussi des témoignages nombreux font de l'éther le dieu des stoïciens. v. Stein, *l. c.*, p. 27, n. 31.

On a dès lors une explication physique du rôle attribué au principe actif de l'univers, qu'on l'appelle dieu ou logos : Cicéron nous disait plus haut (p. 48) que la nature raisonnable est comme une chaîne qui maintient la cohésion de chaque corps et qui les enserre tous ensemble ; nous retrouverons cette propriété du logos affirmée fréquemment par Philon : elle s'éclaire par la conception de l'esprit. Le rôle propre de cet élément divin est de maintenir *(συνέχειν)* tous les êtres qui, n'ayant d'eux-mêmes aucune consistance, s'éparpilleraient et se désagrégeraient [1]. Si l'on demande d'où vient à l'esprit cette énergie et cette force de cohésion, les stoïciens répondent que c'est de sa tension *(τόνος)* [2] :

Considérons, dit Sénèque, quelle force puissante et cachée déploient les toutes petites graines, dont l'exiguïté a pu trouver place dans la jointure des pierres ; elles viennent à bout de séparer des roches énormes et de ruiner des monuments ; les racines les plus menues et les plus déliées fendent des rochers et des blocs de pierre. D'où cela vient-il, sinon de la tension de l'esprit, sans laquelle rien n'est fort, contre laquelle rien ne prévaut ? Qu'il y ait de l'unité dans l'air, on le voit assez par la cohésion même de nos corps. Car qu'est-ce qui les maintient, sinon l'esprit ? Qui donne le branle à notre âme ? Qu'est-ce que ce mouvement, sinon une tension ? D'où vient cette tension, sinon de l'unité, et l'unité, sinon de l'air ? Qui fait lever les récoltes et l'épi grêle, qui dresse les arbres verdoyants, étend leurs branches ou les dresse vers le ciel, sinon la tension et l'unité de l'esprit [3] ?

Et de même que la matière, étant inerte, n'est maintenue que par l'esprit, de même, étant informe, elle reçoit de lui toutes ses qualités. C'est sa tension plus ou moins grande qui la spécifie : ainsi qu'il a été dit plus haut à propos du

1. ALEX. APHROD., *De mixt.* éd. Bruns, p. 224,7 (*Fr. st.*, II, 441) : *τοῦ μὴ διαπίπτειν, ἀλλὰ συμμένειν τὰ σώματα αἴτιον τὸ συνέχον αὐτὰ πνεῦμα.* GALEN., *Περὶ πλήθους*, 3 (*ib.*, 440) : ... *Τὸ μὲν πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ συνέχειν ἑαυτό τε καὶ τὰ ἄλλα, τὸ δὲ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν ἑτέρου δεῖσθαι τοῦ συνέξοντος.*

2. PLUT., *De comm. not.*, 49 (*ib.*, 444) : *γῆν μὲν γάρ φασι καὶ ὕδωρ οὔθ' ἑαυτὰ συνέχειν οὔθ' ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὑτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἑκτικά, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες.* ALEX. APHROD., *l. c.*, : *τίς γὰρ καὶ ὁ τόνος τοῦ πνεύματος, ὑφ' οὗ συνδούμενα τήν τε συνέχειαν ἔχει τὴν πρὸς τὰ οἰκεῖα μέρη καὶ συνῆπται τοῖς παρακειμένοις;* sur cette conception stoïcienne du *τόνος* v. STEIN, *l. c.*, p. 30 et n. 38.

3. *Quaest. nat.*, II, 6. Je n'ai traduit qu'une partie du chapitre ; il serait à citer en entier.

logos, selon que l'esprit est simplement forme (*ἕξις*), ou nature (*φύσις*), ou élan (*ὁρμή*), ou raison (*λόγος*), ou vertu (*ἀρετή*), l'être qu'il soutient est un corps inanimé, ou une plante, ou un animal, ou un homme, ou un sage [1]. Les qualités accidentelles, résistance, couleur, chaleur [2], et aussi bonté, vertu, sagesse [3], sont, elles aussi, des esprits qui, tendus dans la matière, la diversifient.

Conformément à leurs habitudes exégétiques, les stoïciens personnifient ces esprits dans les différents dieux de la mythologie : « L'esprit qui engendre et nourrit, c'est Dionysos; celui qui frappe et sépare, c'est Héraklès; celui qui reçoit, c'est Ammon; celui qui pénètre la terre et les fruits, c'est Déméter et Coré; celui qui pénètre la mer, c'est Poseidon [4]. » Il ne faut point voir ici une conception animiste, transformant les forces de la nature en des êtres personnels et immatériels; tous ces esprits n'ont pas plus de subsistance individuelle et indépendante, que n'en ont en nous nos facultés et nos sens, le *πνεῦμα ὁρατικόν*, *γόνιμον*, et les autres. Ils ne sont les uns et les autres que des extensions de l'esprit principal, se ramifiant à travers l'univers entier pour le maintenir et l'animer.

Dans l'univers comme dans l'homme, cette extension de l'esprit a pour effet d'assurer l'unité de la conscience et de la direction : toutes les perceptions sont transmises à l'esprit principal, *ἡγεμονικόν* [5], et c'est de lui aussi que viennent toutes

1. Cf. *supra*, p. 53.

2. Plut., *De stoic. repugn.*, 43 (*Fr. st.* II, 449) : *οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν (Χρύσιππος)· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων ὁ συνέχων αἴτιος ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι... Πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.*

3. Stob., *ecl.*, II, 64, 18 (*Fr. st.*, III, 305).

4. Plut., *De Is.*, 40 : *ἐκεῖνοι (οἱ Στωϊκοί) τὸ μὲν γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον Διόνυσον εἶναι λέγουσι· τὸ πληκτικὸν δὲ καὶ διαιρετικὸν Ἡρακλέα· τὸ δὲ δεκτικὸν Ἄμμωνα· Δήμητραν δὲ καὶ Κόρην, τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον· Ποσειδῶνα δὲ τὸ διὰ τῆς θαλάσσης.* Cf. *ibid.*, 66 : *Περσεφόνην δέ φησί που Κλεάνθης τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα.*

5. Bien que, pour les Stoïciens, l'esprit pénètre le monde entier,

les impulsions. De là résulte dans le monde entier cette harmonie, cette conspiration, ou, pour parler comme les stoïciens, cette sympathie (συμπάθεια), qui s'impose, pensent-ils, à tout observateur, et qui est, pour eux, la meilleure preuve de l'unité de l'esprit divin[1]. Pour l'établir, ils avaient multiplié les observations[2] et ils jugeaient l'évidence si irrésistible que l'ignorance seule pouvait s'y soustraire[3]; ils étaient d'ailleurs soutenus par l'astrologie orientale, qui elle aussi enseignait la « sympathie » universelle[4]. Ils firent de nombreux adeptes : beaucoup de philosophes ou de physiciens, qui d'ailleurs n'adhéraient pas à l'ensemble de leur système, leur accordaient comme un fait cette conspiration de tous les êtres dans le monde entier[5].

On comprend quels avantages les stoïciens tiraient de cette

une partie reste isolée et garde sa pureté primitive; c'est l'ἡγεμονικόν du monde, cf. Stein, p. 33 et n. 42. Il siège soit dans le soleil, soit dans le ciel. Cf. Zeller, iv, p. 137.

1. Cic., *De nat. deor.*, ii, 7, 19 : « Haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno diuino et continuato spiritu continerentur. »

2. Cic., *De diuin.*, ii, 14, 33-34 : « Ut enim iam sit aliqua in natura rerum cognatio, quam esse concedo (multa enim Stoici colligunt : nam et musculorum iecuscula bruma dicuntur augeri, et puleium aridum florescere brumali ipso die, et inflatas rumpi uesiculas, et semina malorum, quae in iis mediis inclusa sint, in contrarias partes se uertere; iam neruos in fidibus, aliis pulsis, resonare alios; ostreisque et conchyliis omnibus contingere, ut cum luna pariter crescant, pariterque decrescant; arboresque ut hiemali tempore, cum luna simul senescentes, quia tum exsiccatae sint, tempestiue caedi putentur. Quid de fretis, aut de marinis aestibus plura dicam? Quorum accessus et recessus lunae motu gubernantur. Sexcenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat). Demus hoc... »

3. Cic., *De nat. deor.*, ii, 46, 119 : « Quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae quem non mouet, hunc horum nihil umquam reputauisse certo scio. »

4. Sur la théorie de la « sympathie » universelle cf. Cumont, *les religions orientales*, p. 207.

5. Cic., *De diuin.*, ii, 14, 33 : « Quae ut uno consensu iuncta sit (rerum natura) et continens, quod uideo placuisse physicis, eisque maxime, qui omne, quod esset, unum esse dixerunt... Ut enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo... » *De nat. deor.*, iii, 11, 28 : « Illa mihi placebat oratio de conuenientia consensuque naturae, quam quasi cognationem continuatam conspirare dicebas. Illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi

concession : par elle ils autorisaient d'abord leur théorie des présages. Tout se tient dans la nature ; il y a donc une connexion nécessaire entre les événements que l'on prédit et les signes qui les annoncent, par exemple la direction du vol des oiseaux, ou l'état des entrailles d'une victime [1]. Cette connexion peut être observée, et la divination peut ainsi se constituer en une science rigoureuse [2].

Plus précieuse que cette mantique artificielle et consacrée plus immédiatement encore par les principes stoïciens est la faculté de connaître l'avenir : toute âme humaine la possède par le fait même de son unité avec l'esprit universel [3]. Sans doute, nous ne jouissons pas habituellement de ce pouvoir, parce que notre âme est trop distraite par notre corps et les mille soucis de la vie matérielle ; mais l'âme recouvre ce privilège naturel de la divination, « quand elle est entièrement affranchie et libre, c'est-à-dire quand elle n'a plus aucun rapport avec le corps. C'est ce qui arrive dans l'inspiration et dans le sommeil... L'âme des inspirés, en effet, méprisant le corps, s'envole et s'échappe et, sous l'action du feu qui l'embrase et qui l'excite, elle voit ce qu'elle prédit... Ce qui arrive aux inspirés en état de veille, nous arrive quand nous

ea uno diuino spiritu continerentur. Illa uero cohaeret et permanet naturae uiribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus, quam συμπάθειαν Graeci uocant, sed ea, quo sua sponte maior est, eo minus diuina ratione fieri existimanda est. »

1. *Ib.*, I, 52, 118 : « (Placet stoicis) ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent... Hoc autem posito atque concesso, esse quandam uim diuinam hominum uitam continentem, non difficile est, quae fieri certe uidemus, ea qua ratione fiant, suspicari. Nam et ad hostiam deligendam potest dux esse uis quaedam sentiens, quae est tota confusa mundo... » L'exposé que donne Cicéron de la théorie stoïcienne de la divination est emprunté à Posidonius. Cf. SCHMEKEL, p. 245 sqq.

2. Cf. *Fr. st.*, II, 1207-1213.

3. CHALCID., *In Tim.*, 251 (*Fr. st.*, II, 1198) ; CIC., *De diuin.*, I, 30, 64 : « Tribus modis censet (Posidonius) deorum appulsu homines somniare : uno, quod praeuideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur... » — *Ib.*, 49, 110 « (Diuinatio naturalis) referenda est ad naturam deorum, a qua... haustos animos et libatos habemus ; cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente diuina, necesse est cognatione diuinorum animorum animos humanos commoueri. »

dormons; dans les songes notre âme est en pleine vigueur, libre des sens, débarrassée des soucis, le corps étant étendu comme mort[1]. »

Cette théorie, parfaitement conséquente au reste du système, ne conçoit pas l'inspiration comme une action exercée par un dieu personnel sur notre âme, mais comme l'exercice spontané d'une énergie naturelle, que le corps d'ordinaire entrave, mais qui de temps en temps se libère.

Dans ce même passage, Cicéron ajoute : « Je crois aussi que des exhalaisons venant de la terre ont pu remplir l'esprit des devins et leur faire prononcer des oracles[2]. » Cette explication aussi s'entend fort bien dans le système stoïcien : de même que le premier contact de l'air, par la respiration, perfectionne l'esprit de l'enfant et le transforme en une âme humaine[3], ainsi des exhalaisons terrestres peuvent s'unir à l'esprit du devin ou de la pythie, lui donner plus de pureté et, par suite, plus de clairvoyance. Cette explication est longuement développée par Plutarque en des termes tout stoïciens, dans son traité sur *la Cessation des oracles* (ch. 39, sqq.) : il y a, pense-t-il, dans l'âme une faculté de divination, dont l'exercice est d'ordinaire entravé par le corps; la vapeur et

1. *Ib.*, 50-51, 113-115 : « Nec uero umquam animus hominis naturaliter diuinat, nisi cum ita solutus est et uacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore. Quod aut uatibus contingit aut dormientibus... Ergo et ii, quorum animi, spretis corporibus, euolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati, cernunt illa profecto, quae uaticinantes praenuntiant... Quae uigilantibus accidunt uatibus, eadem nobis dormientibus. Viget enim animus in somnis, liberque est sensibus et omni impeditione curarum, iacente et mortuo paene corpore. » Dans ce passage, Cicéron (d'après Posidonius) assigne encore une autre cause à la divination : les rapports de l'âme avec les autres esprits : « Qui (animus) quia uixit ab omni aeternitate uersatusque est cum innumerabilibus animis, omnia, quae in natura rerum sunt, uidet » ; de même, dans un passage (30, 64) dont le début seulement a été cité ci-dessus : « Tribus modis censet deorum appulsu homines somniare : uno, quod praeuideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae ueritatis appareant; tertio, quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur. » Ces dernières explications ne dépendent pas de la théorie de l'esprit.

2. *Ibid.*, 50, 115.

3. Cf. *supra*, p. 75-76.

le courant divinatoires, qui viennent de la terre, purifient cet esprit, le trempent comme le fer plongé dans l'eau, lui donnent plus de tension et de force [1]. Encore faut-il que le sujet soit apte à recevoir ce contact [2], et que l'exhalaison elle-même n'ait pas perdu sa force; car elle s'use comme tout ici-bas [3].

Cette explication est simple, et cohérente avec l'ensemble du système stoïcien; mais elle détruit tout le caractère religieux de l'inspiration. Plutarque en a conscience et se le fait objecter (46); il répond qu'il n'a prétendu exposer que l'explication immédiate du phénomène physique, sans oublier que ce sont les dieux qui ont donné ces propriétés à la terre, et que ce sont les démons qui les administrent (48). Dans un autre traité, d'ailleurs, il propose sur l'inspiration une théorie plus religieuse : l'âme de la pythie est l'instrument du dieu, et dans son enthousiasme on peut distinguer deux mouvements : l'un qu'elle subit, l'autre qui vient de sa nature; aussi ses oracles, tout en étant inspirés par le dieu, dépendent pour leur forme et leur facture de l'éducation de la pythie [4]. Cette théorie est fort curieuse, mais elle n'appartient pas à notre sujet, car elle ne dépend en aucune façon de la conception de l'esprit.

Cette théorie de l'esprit a chez Sénèque un rôle plus important et une influence plus constante; elle reste d'ailleurs chez lui matérialiste et panthéiste, ainsi que certains passages

1. Après avoir parlé des autres courants et vapeurs, Plutarque ajoute (40) : *Τὸ δὲ μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα θειότατόν ἐστι καὶ ὁσιώτατον, ἄν τε καθ' ἑαυτὸ δι' ἀέρος, ἄν τε μεθ' ὑγροῦ νάματος ἀφαίρηται. Καταμιγνύμενον γὰρ εἰς τὸ σῶμα, κρᾶσιν ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς ἀήθη καὶ ἄτοπον.* Cette action est ensuite longuement décrite; je ne cite que les lignes principales (41) : *Περιψύξει τινὶ καὶ πυκνώσει τοῦ πνεύματος οἷον βαφῇ σιδήρου τὸ προγνωστικὸν μόριον ἐντείνεσθαι καὶ στομοῦσθαι τῆς ψυχῆς οὐκ ἀδύνατόν ἐστιν. Καὶ μὴν ὡς κασσίτερος μανὸν ὄντα καὶ πολύπορον τὸν χαλκὸν ἐντακεὶς ἅμα μὲν ἔσφιγξε καὶ κατεπύκνωσεν, ἅμα δὲ λαμπρότερον ἀπέδειξε καὶ καθαρώτερον· οὕτως οὐδὲν ἀπέχει τὴν μαντικὴν ἀναθυμίασιν οἰκεῖόν τι ταῖς ψυχαῖς καὶ συγγενὲς ἔχουσαν, ἀναπληροῦν τὰ μανὰ καὶ συνέχειν ἐναρμόττουσαν.*

2. C. 51 : *Οὔτε γὰρ πάντας, οὔτε τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ διατίθησιν ὡσαύτως ἡ τοῦ πνεύματος δύναμις, ἀλλ' ὑπέκκαυμα παρέχει καὶ ἀρχήν, ὥσπερ εἴρηται, τοῖς πρὸς τὸ παθεῖν καὶ μεταβαλεῖν οἰκείως ἔχουσιν.*

3. *Ibid.*

4. *Pourquoi la pythie ne rend plus ses oracles en vers*, c. 21 sqq.

de ses œuvres, cités plus haut[1], ont pu le faire constater. Mais souvent elle revêt un aspect religieux, très semblable à celui que la théorie du logos prendra un peu plus tard chez Marc-Aurèle. L'esprit humain, qui émane de l'esprit universel, est représenté comme notre hôte, notre surveillant, notre gardien; « il nous traite comme nous le traitons nous-mêmes[2] »; « il s'entretient avec nous, mais tout en restant uni à son principe[3] »; « la raison n'est pas autre chose qu'une partie de l'esprit divin plongée dans notre corps[4] »; « tu t'étonnes, dit-il encore à Lucilius, que l'homme s'approche des dieux? Dieu s'approche des hommes et, ce qui est plus intime encore, il vient dans les hommes : sans dieu nulle âme n'est bonne. Des semences divines ont été répandues dans le corps des hommes; bien cultivées, elle répondent à leur origine, et égalent ceux dont elles émanent[5]. »

On sait que ces expressions religieuses ont plus d'une fois fait illusion sur leur portée véritable et sur leur origine : on y a vu la preuve du christianisme de Sénèque et de sa dépendance de saint Paul[6]. C'était étrangement se méprendre; cette *pars diuini spiritus mersa in corpus humanum* n'a rien de commun avec l'Esprit-Saint du dogme chrétien; c'est une émanation matérielle provenant de l'es-

1. *Cons. ad Helu.*, 8; *Quaest. nat.*, II, 6.

2. *Ep.*, 41, 2 : « Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos. Hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus uero uir sine deo nemo est. »

3. *Ib.* : « Vis istuc diuina descendit... Maiore sui parte illic est, unde descendit. Quem ad modum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur; sic animus magnus et sacer, et in hoc demissus, ut propius diuina nossemus, conuersatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae; illinc pendet; illuc spectat ac nititur; nostris tamquam melior interest. »

4. *Ep.*, 66, 12 : « Ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars diuini spiritus mersa. » Cf. *Ep.*, 120, 15 : « Mens Dei, ex qua pars et in hoc pectus mortale defluxit. »

5. *Ep.*, 73, 16 : « Miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines uenit; immo, quod est propius, in homines uenit : nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus diuina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt, et paria his, ex quibus orta sunt, surgunt. »

6. Sur cette question du christianisme prétendu de Sénèque, v. LIGHTFOOT, *Philippians*, p. 270-333 : *St Paul and Seneca*.

prit universel[1]; mais, par une fiction religieuse en accord avec le système, Sénèque, comme Marc-Aurèle[2], établit une distinction entre nous-mêmes et cette émanation qui pourtant est notre âme : l'un et l'autre se la représentent tantôt comme un dieu que l'on porte en soi, que l'on vénère, et à qui l'on obéit, tantôt comme un dépôt à préserver ou une semence à faire fructifier. Dans ces conceptions religieuses, que la métaphysique du système n'autorisait pas, on reconnaît l'influence d'un instinct profond et puissant, que le panthéisme matérialiste ne pouvait plus satisfaire.

Dans ce besoin des âmes, le christianisme allait trouver une force; dans les diverses conceptions philosophiques que nous avons exposées, il devait trouver surtout des obstacles et des dangers. Aujourd'hui, après vingt siècles, nous avons grand'-peine à nous représenter exactement ce conflit de doctrines. Quand, par une laborieuse analyse, nous sommes arrivés à reconstituer les principales théories religieuses qui pouvaient entrer en contact avec le dogme chrétien de la Trinité, nous constatons entre ces deux ensembles de conceptions un contraste si profond, que nous ne concevons guère la possibilité d'une équivoque et, beaucoup moins encore, d'un compromis. Quel rapport entre le Verbe, Fils de Dieu, et ce logos, force et loi du monde, qui est en chacun de nous germe de vie, principe de pensée et loi morale? Comment confondre le Saint-Esprit, le Paraclet, avec cet air enflammé qui pénètre tous les êtres, qui les enserre et qui les anime? Au second siècle, ce contraste était moins nettement perçu : à tous les

1. La matérialité de l'âme est bien mise en lumière par cette explication donnée par Sénèque de sa survivance au corps : *Ep.* 57, 8 : « Quem ad modum flamma non potest opprimi (nam circa id diffugit, quo urgetur); quem ad modum aër uerbere aut ictu non laeditur, ne scinditur quidem, sed circa id, cui cessit, refunditur; sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest, nec intra corpus affligi; sed beneficio subtilitatis suae, per ipsa, quibus premitur, erumpit. » Au sujet des rapports de l'âme avec l'esprit divin, dont elle est une parcelle, cf. EPICT., *Diss.*, I, 14, 6 : *αἱ ψυχαὶ μὲν οὕτως εἰσὶν ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα, οὐ παντὸς δ' αὐτῶν κινήματος ἅτε οἰκείου καὶ συμφυοῦς ὁ θεὸς αἰσθάνεται;*
2. Cf. *supra*, p. 71.

esprits cultivés les théories stoïciennes étaient familières; les dogmes chrétiens, presque inconnus; quand donc ils entendaient parler d'un Dieu qui remplit tout l'univers, d'un Logos incarné, d'un Esprit habitant en chacun de nous, ils interprétaient volontiers tout cela, au sens stoïcien, d'une âme matérielle qui pénétrait le monde et animait l'homme.

Au sein même de l'Église, la confusion ne fut pas toujours évitée, et nous reconnaîtrons dans la théologie de plus d'un écrivain ecclésiastique des vestiges de ces philosophies, qu'il avait professées dans sa jeunesse, et qu'il sentait encore régner autour de lui. Le stoïcisme se reconnaîtra, par exemple, dans les tentatives, le plus souvent malheureuses, faites pour christianiser la théorie du verbe séminal *(λόγος σπερματικός)* ou celle du double état du Verbe, intime et proféré *(λόγος ἐνδιάθετος, λόγος προφορικός)*; on le sentira plus souvent encore entraver l'essor de la pensée chrétienne en jetant sur elle, comme une masse lourde et rigide, ses imaginations matérialistes; Tertullien, par exemple, qui pourtant se croit si libre de toute philosophie, n'a pu se dégager de cette étreinte; sans doute bien peu de théologiens sont restés aussi dépendants que lui des conceptions stoïciennes, mais plus d'un, parmi ceux-là mêmes qui sont en effet le plus étrangers au système, en trahit ici ou là l'influence. Il semble bien qu'il faille attribuer, du moins en partie, à ces habitudes de langage et de pensée la lenteur avec laquelle se développa la théologie du Saint-Esprit et le caractère trop souvent impersonnel des expressions par lesquelles on le désigna longtemps.

Le néo-platonisme, tel que nous l'avons déjà considéré chez Plutarque et que bientôt nous le retrouverons chez Philon, eut une action encore plus profonde et plus dangereuse : d'instinct, les esprits formés à cette école se représentaient le monde divin comme une hiérarchie, l'être souverain se perdant dans l'infini et n'étant perceptible qu'à l'extase, et, au-dessous de lui, des êtres intermédiaires, logos, puissances, dieux, démons, unis à lui par des liens mystérieux, et se penchant vers les hommes pour les soulever de terre et les porter là-haut. Cette conception schématique s'était appliquée à

toutes les mythologies et les avait aisément transformées. Elle s'essaya aussi au christianisme : elle apparaît dans les imaginations gnostiques, échelonnant d'innombrables éons entre Dieu et la matière; elle se trahit même chez plus d'un écrivain de l'Église, chez Origène surtout, dissolvant la Trinité en trois divinités inégales et subordonnées entre elles.

A cette époque de compromis, où l'on ne voit qu'éclectisme en philosophie et syncrétisme en religion, il fallut à l'Église une vigueur plus qu'humaine pour conserver à sa foi sa transcendance intransigeante, pour défendre la pureté de son dogme contre ses ennemis et, parfois, même contre ses propres docteurs. Les trois premiers siècles de notre histoire nous disent combien ces luttes furent longues et cruelles; le quatrième nous montre combien elles furent fécondes.

LIVRE II

LA PRÉPARATION JUIVE

CHAPITRE PREMIER

L'ANCIEN TESTAMENT.

Si c'est dans les milieux helléniques que la théologie chrétienne s'est développée, c'est du judaïsme que le christianisme est né ; si l'on veut donc exposer l'origine de ses doctrines, il faut d'abord étudier les croyances juives. Entre les unes et les autres on peut constater des rapports divers : certains dogmes chrétiens, par exemple celui de la création ou celui de la résurrection des corps, se trouvent déjà constitués dans le judaïsme; il en est d'autres au contraire que les Juifs n'ont pas connus, bien que, à leur insu, ils aient été préparés par Dieu à la révélation que le Christ en devait faire. C'est parmi ceux-ci que l'on doit ranger le dogme de la Trinité[1].

On nous permettra de transcrire la page justement célèbre où saint Grégoire de Nazianze rappelle cette ignorance et décrit cette préparation :

L'Ancien Testament a clairement manifesté le Père, obscurément le Fils. Le Nouveau a révélé le Fils et a fait entendre la divinité de l'Esprit. Aujourd'hui l'Esprit vit parmi nous, et se fait plus clairement connaître. Car il eût été périlleux, alors que la divinité du Père n'était point reconnue, de prêcher ouvertement le Fils, et, tant que la divinité du Fils n'était pas admise, d'imposer, si j'ose dire, comme en surcharge, le Saint-Esprit; on eût pu craindre que, comme des gens chargés de trop d'aliments, ou comme ceux qui fixent sur le soleil des

1. Cf. note B, à la fin du volume : *Le mystère de la Trinité dans la révélation juive.*

yeux encore débiles, les fidèles ne perdissent cela même qu'ils étaient capables de porter; il fallait, au contraire, que, par des additions partielles, et, comme dit David, par des ascensions, de gloire en gloire. la splendeur de la Trinité rayonnât progressivement [1].

Ce texte est capital, et éclaire en plus d'un point l'histoire du dogme de la Trinité. S'il semble, au cours de cette étude, dans le Nouveau Testament lui-même, que quelque obscurité voile encore la théologie de l'Esprit-Saint, on pourra se rappeler ces mots si justes du Théologien de Nazianze : « Le Nouveau Testament nous a manifesté (*ἐφανέρωσε*) le Fils, et nous a fait entendre (*ὑπέδειξε*) la divinité de l'Esprit. »

Pour le moment, c'est vers l'Ancien Testament qu'est orientée notre étude; nous ne demanderons pas à l'histoire d'y découvrir ce que les plus illustres Pères n'y ont pas vu [2]; et,

1. *Orat. theol.*, v, 26 (*PG*, xxxvi, 161). Cf. *ibid.*, 25 (160) : « Dans l'histoire de l'univers, il y a eu deux grandes révolutions, qu'on appelle les deux Testaments : l'un a fait passer les hommes de l'idolâtrie à la loi, l'autre de la loi à l'Evangile. Un troisième cataclysme est prédit, c'est celui qui nous transportera d'ici là-haut, dans la région où il n'y a plus ni mouvement, ni agitation. Or ces deux Testaments ont présenté le même caractère; et lequel? C'est de n'avoir point été une révolution soudaine, transformant tout en un instant. Et pourquoi cela? Car il faut le savoir. C'est afin que nous ne fussions point violentés, mais persuadés. Car ce qui est violent n'est pas durable; comme on le voit dans les courants qu'on veut endiguer, ou dans les plantes dont on veut arrêter la croissance. Au contraire, ce qui est spontané est plus durable et plus sûr; dans le premier cas, l'impulsion vient d'une contrainte; dans l'autre, elle vient de nous. L'un manifeste la bonté divine; l'autre, une puissance tyrannique. Dieu n'a donc point voulu que ses bienfaits nous fussent imposés de force, mais qu'ils fussent reçus volontairement. Aussi il a agi comme un pédagogue ou un médecin, supprimant quelques traditions ancestrales, en tolérant d'autres... Qu'est-ce que je veux dire par là? Le premier testament a supprimé les idoles, a toléré les sacrifices; le second a supprimé les sacrifices, mais n'a point défendu la circoncision; ainsi les hommes ont accepté la suppression imposée, et ont abandonné cela même qui avait été toléré : les uns, les sacrifices; les autres, la circoncision; et, de païens, ils sont devenus juifs; de juifs, ils sont devenus chrétiens, et par ces changements partiels ils se sont trouvés entraînés comme furtivement vers l'Evangile. »

2. V. à la note B, les textes de saint Basile, de saint Epiphane, de saint Chrysostome, de saint Hilaire, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Isidore de Péluse, de saint Grégoire le Grand, de saint Thomas.

sans chercher dans les livres des Juifs une révélation que Dieu réservait aux chrétiens, nous esquisserons le progrès des idées religieuses par lesquelles Dieu préparait son peuple à la révélation de la Trinité.

§ 1. — Dieu.

Ezéchiel, pour faire comprendre à sa nation son ingratitude, lui rappelle (XVI, 3) comment Dieu l'a tirée de la pire misère : née d'un père amorrhéen et d'une mère héthéenne, elle gisait à terre abandonnée dans les souillures de sa naissance, et Dieu l'a relevée et l'a fait vivre. N'est-ce point là une image saisissante de l'abjection religieuse d'où Dieu l'a convertie? Les Pères, quand ils parlent de la révélation de la Trinité, rappellent volontiers ces chutes et cette idolâtrie pour marquer l'immensité du chemin parcouru [1], et aussi les raisons providentielles des délais de Dieu et de sa lenteur à se manifester [2].

Il ne peut s'agir ici de retracer dans son ensemble cette lente éducation religieuse d'Israël. Un si vaste tableau déborderait le cadre de cette étude : on s'y propose seulement de décrire la préparation immédiate par laquelle Dieu a acheminé son peuple à la révélation de la Trinité; c'est donc uniquement dans la dernière phase de son développement, c'est-à-dire dans le judaïsme postexilien, qu'on étudiera le progrès de l'idée de Dieu.

A cette époque, tout culte idolâtrique est aboli : « Il n'y a plus aujourd'hui, lit-on dans le texte grec du livre de Judith (VIII, 18), ni une tribu, ni une race, ni une famille, ni une ville, qui adore des dieux faits de main d'homme, comme il est arrivé autrefois [3]. » La domination hellénique ternit pen-

1. GREG. NAZ., *l. c.*

2. CHRYSOST., *De incomprehens.*. 5, 3 (*PG*, XLVIII, 740) : *τοῦτο γοῦν καὶ αἴτιον γέγονε τοῦ μὴ σαφῶς μηδὲ φανερῶς, ἀλλ' ἀμυδρῶς πως καὶ σπανίως διὰ τῶν προφητῶν γνωρισθῆναι τοῖς Ἰουδαίοις τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· ἄρτι γὰρ τῆς πολυθέου πλάνης ἀπαλλαγέντες, εἰ πάλιν ἤκουσαν θεὸν καὶ θεόν, πρὸς τὴν αὐτὴν ἂν ὑπέστρεψαν νόσον.*

3. *Οὐκ ἀνέστη ἐν ταῖς γενεαῖς ἡμῶν οὐδὲ ἔστιν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ σήμερον οὔτε*

dant quelque temps la pureté de ce monothéisme : dans les rangs mêmes de l'armée de Juda Machabée, des soldats furent trouvés porteurs d'objets votifs consacrés aux idoles [1]. Mais la réaction nationale qui suivit donna plus de vigueur et d'intransigeance à la foi au Dieu unique. Les auteurs sacrés multiplient contre l'idolâtrie leurs attaques et leurs satires : la lettre de Jérémie, qu'on lit au VIe chapitre de Baruch, décrit avec une précision impitoyable toutes les misères des faux dieux : ils ne peuvent se défendre de la rouille ni de la teigne, ils doivent être époussetés de temps en temps par leurs ministres; leurs yeux sont aveuglés par la poussière; ils tiennent un glaive ou une hache, et ils ne peuvent se défendre des voleurs; on les enferme sous clef comme des prisonniers, pour les défendre; ils ne peuvent se relever, s'ils tombent, ni se venger, s'ils sont insultés, ni punir ceux qui leur manquent de parole. Les mêmes traits se retrouvent dans le psaume CXIV : « Les idoles des nations ne sont que de l'argent et de l'or, œuvres de main d'homme. Elles ont une bouche, et ne parlent pas; des yeux, et ne voient pas; des oreilles, et n'entendent pas; des narines, et ne sentent pas; des mains, et ne touchent pas; des pieds, et ne marchent pas; que ceux qui les font leur deviennent semblables. » Ce néant des idoles est fréquemment affirmé et décrit de même dans le livre des *Jubilés* [2] et dans le livre d'*Hénoch* [3]. C'est aussi un des thèmes favoris des Juifs de la dispersion : il est longuement développé dans le livre de la *Sagesse* [4], et fréquemment rappelé dans les livres sibyllins, surtout le troisième [5]. On comprend que la situation même des juifs dispersés les obligeait à plus

φυλὴ οὔτε πατριὰ οὔτε δῆμος οὔτε πόλις ἐξ ἡμῶν, οἵ προσκυνοῦσι θεοῖς χειροποιήτοις, καθάπερ ἐγένετο ἐν ταῖς πρότερον ἡμέραις.

1. II *Mach.*, XII, 40.
2. *Jubilés* (trad. KAUTZSCH), XII, 2-3; XX, 7-8; XXII, 18.
3. *Hénoch* (trad. MARTIN), XLVI, 7; XCI, 9; XCIX, 7. Cf. BOUSSET, *Die Religion des Judentums,* p. 350.
4. *Sap. Sal.,* XIII, 10 — XIV, 31.
5. *Orac. Sibyll.,* III, 13, 31, 58, 279, 547 sq., 586 sqq., 605. Ces références sont réunies par M. GEFFCKEN dans son édition des *Oracles sibyllins* (*ad* III, 13); il y ajoute : IV, 6 sqq.; V, 403, 495; VIII, 47 sqq., 378 sqq.

de vigilance et rendait ces avertissements plus nécessaires; d'ailleurs cette polémique contre l'idolâtrie était plus offensive encore que défensive : les juifs avaient conscience de la supériorité de leur religion, ils étaient impatients de la répandre, et, dans leurs attaques contre l'idolâtrie, ils étaient soutenus par ce que l'opinion païenne comptait de plus éclairé[1], en même temps que, à leur insu, ils frayaient la voie aux apologistes chrétiens[2].

Mieux encore que la littérature, les faits nous révèlent la profonde aversion du peuple pour l'idolâtrie[3]. Sur la grande porte du temple, Hérode avait fait placer une aigle d'or, le peuple l'abattit[4]; Pilate provoqua une révolte pour avoir fait entrer à Jérusalem ses troupes portant les images des empereurs[5]; pour éviter un pareil soulèvement, Vitellius, se rendant d'Antioche à Petra, céda aux instances des Juifs et fit un long circuit plutôt que de traverser la Palestine[6]. Quand Caligula voulut faire mettre sa statue dans le temple de Jérusalem, l'émotion populaire fut telle que Petronius, le gouverneur de Syrie, recula; il faut lire dans Philon[7] le long récit de cette affaire pour sentir, sous une forme rhétorique assez gauche, l'indignation sincère et profonde de sa foi.

Cette foi s'exprime dans le verset du *Deutéronome* (vi, 4)

1. V. *supra*, p. 4.
2. Cf. Friedlaender, *Geschichte der jüd. Apologetik*, p. 82 sqq. — Les attaques contre l'idolâtrie revêtent souvent une forme différente : les hommages rendus aux idoles s'adressent en réalité aux démons (cf. Bousset, 351). Ces deux conceptions ne sont pas exclusives l'une de l'autre, et se rencontrent parfois dans le même livre, voire dans le même chapitre. Elles sont ainsi unies par saint Paul, I *Cor.*, x, 19. 20 : *τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν; ἢ ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν; ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν.*
3. Cf. Schuerer, ii, 68.
4. Joseph., *Ant. Iud.*, xvii, 6, 2. 3; *Bell. Iud.*, i, 33, 2. 3. On peut comparer l'histoire des trophées placés par Hérode au théâtre : *Ant. Iud.*, xv, 8, 1. 2.
5. *Ant. Iud.*, xviii, 3, 1; après une longue résistance, Pilate fut forcé de céder : *καὶ Πιλᾶτος, θαυμάσας τὸ ἐχυρὸν αὐτῶν ἐπὶ φυλακῇ τῶν νόμων, παραχρῆμα τὰς εἰκόνας ἐκ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπανεκόμισεν εἰς Καισάρειαν.* Cf. *Bell. Iud.*, ii, 9, 2. 3.
6. *Ant. Iud.*, xviii, 5, 3.
7. *Legat. ad Caium*, *M.* ii, 573-597. Cf. Joseph., *Ant. Iud.*, xviii, 8; *Bell. Iud.*, ii, 10.

que les juifs récitent chaque jour au début de leurs prières : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un Seigneur unique » ; d'après la tradition rabbinique, on doit dans la récitation mettre l'accent sur ce mot « unique », et on raconte que, quand Aqiba souffrit la mort, il se soutint par la répétition du mot sacré אֶחָד[1]. Il y a dans cette foi monothéiste une grande élévation, et une préparation très efficace au christianisme. Aussi, quand on demande à Notre-Seigneur quel est le premier précepte, il répond (*Marc*, XII, 29) : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un Seigneur unique ». Malheureusement les Juifs qui s'obstineraient devaient bientôt faire de cette parole sainte une arme pour combattre la christianisme : dans le Talmud la foi trinitaire est réfutée comme le polythéisme par ce verset du *Deutéronome*[2].

A l'époque dont nous parlons, l'épreuve décisive n'a point encore eu lieu; le Christ n'a point paru, et le monothéisme judaïque ne s'oppose pas encore au dogme de la Trinité; il le prépare au contraire en élargissant la conception de Dieu, en la rendant plus universelle et moins nationale.

Il est vrai, dès avant l'exil, Iahvé est déjà reconnu et prêché comme le Dieu tout-puissant, il siffle le moucheron du fleuve d'Égypte et l'abeille de la terre d'Assour[3]; les peuples ne sont pas seulement les instruments, mais aussi les sujets de sa justice : en son nom, Jérémie menace Edom, Moab, Ammon, Tyr et Sidon : « C'est moi qui ai fait la terre, les hommes et les bêtes qui l'habitent, dans la force de mon bras, et je la donne à qui me plaît; or voici que j'ai donné toutes ces terres à Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur[4]. »

Cependant c'est depuis l'exil qu'on s'habitue à nommer Iahvé Dieu du ciel[5], Dieu du ciel et de la terre[6], Seigneur du

1. Weber, *Jüdische Theologie*, p. 151.
2. *Ibid.*, p. 152 sq.
3. *Is.*, VII, 18; cf. V, 26. Cf. Kautzsch, *Religion of Israël*, *DB*, V, 680 sq.
4. *Jérém.*, XXVII, 5. Cf. Les oracles contre les nations, *ibid.*, XLVI, sqq.
5. *Esdr.*, V, 12; VI, 10; VII, 12, 21, 23; *Neh.*, I, 4, 5; II, 4, 20; *Jon.*, I, 9; *Dan.*, II, 18, 19, 37, 44; I *Mach.*, III, 18 (d'après א).
6. *Esdr.*, V, 11; *Tob.*, X, 13 (d'après א).

ciel[1], roi des siècles[2], maître du monde[3], roi de toute la création[4].

Ce ne sont pas là de vaines épithètes, et l'influence persane ne suffit pas à en expliquer l'emploi; elles expriment une des croyances les plus chères à Israël, le domaine universel du Dieu créateur : la piété juive, toute formée alors et pénétrée par l'esprit des psaumes, aime à se nourrir de cette pensée que le monde entier, créé de Dieu, est à lui, dépend de lui, est rempli par lui. « A toi est le jour, à toi la nuit; c'est toi qui as fait l'aurore et le soleil; c'est toi qui as formé les confins de la terre, qui as fait l'été et l'hiver » (Ps. LXXIV, 16); c'est lui qui donne l'herbe aux troupeaux, le pain et la vie aux hommes; tout ici-bas attend de lui sa nourriture; il ouvre la main, et enrichit tout; s'il se détourne, tout est bouleversé; s'il retire son esprit, tout retombe en poussière[5].

Et cette action nous atteint partout : « Où fuirai-je de devant ta face? Si je monte au ciel, tu y es; si je me couche au cheol, je t'y trouve; si je prends les ailes de l'aurore, et que j'aille habiter aux extrémités de la mer, c'est ta main qui me conduit, c'est ta droite qui me soutient[6]. » Cette même croyance à l'universelle présence de Dieu est exprimée dans une langue plus hellénique par l'auteur de la *Sagesse* : « L'esprit du Seigneur remplit l'univers » (I, 7), et encore : « Ton esprit incorruptible est dans tous les êtres » (XII, 1).

Quiconque vivait dans cette foi au domaine souverain et absolu de Dieu, ne pouvait concevoir son règne comme exclusivement national, mais comme universel. Sans doute, le judaïsme authentique n'est jamais devenu cosmopolite au sens où celui de Philon l'a été[7]; il n'a jamais abdiqué les espérances privilégiées d'Israël, ni oublié les préférences de Iahvé

1. מָרֵא־שְׁמַיָּא : *Dan.*, V, 23; *δυνάστα τῶν οὐρανῶν* : II *Mach.*, XV, 23. *ὁ βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ* : *Tob.*, I, 18 (d'après א), XIII, 7.11. 16 (א).
2. *Tob.*, XIII, 10 : *τὸν βασιλέα τῶν αἰώνων*.
3. II *Mach.*, XII, 15 : *τὸν μέγαν τοῦ κόσμου δυνάστην*.
4. *Judith*, IX, 12 : *δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς... βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου.* Ce sujet a été étudié avec beaucoup plus de détail par le R. P. LAGRANGE, *Le règne de Dieu dans l'A. T.* (*RB*, 1908, p. 49-58).
5. *Ps.* CIV, 13 sqq.; LXIV, 10 sqq.; CXLV, 15 sqq.; CXLVII, 8 sqq.
6. *Ps.* CXXXIX, 7 sqq. — 7. Cf. *infra*, p. 166 sqq.

pour son peuple d'élection, sa bonté paternelle pour son « premier-né[1] ». Mais les autres nations appartiennent aussi à Iahvé ; son règne s'étend sur elles, et un jour elles en prendront conscience[2].

La dispersion, en répandant Israël parmi les nations et en groupant des prosélytes autour de ses synagogues, a avivé ces espérances et ces désirs. Malachie salue déjà ce temps, lorsqu'il écrit (I, 11) : « Du levant au couchant mon nom est grand parmi les nations, en tout lieu un sacrifice d'encens est offert en mon nom et une offrande pure, car mon nom est grand parmi les nations, dit Iahvé des armées. » Cette « offrande pure » ne peut être le sacrifice idolâtrique offert par les païens ; les prophètes et les hagiographes n'ont pour lui que de l'horreur ; c'est un culte pur et saint offert par les nations, quand elles seront soumises au règne de Dieu[3].

En même temps que ce domaine de Dieu est plus nettement reconnu comme universel, il est aussi plus vivement senti comme individuel, atteignant immédiatement chaque

1. Une étude complète de ces différents points serait une étude du messianisme. Quelques exemples suffiront ici : on peut comparer la prière de Mardochée (*Esth.*, XIII, 9 sqq.) et celle d'Esther (XIV, 3 sqq.) : *Κύριε, Κύριε βασιλεῦ πάντων κρατῶν, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστιν... ὅτι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν κτλ.* ; Esther au contraire prie ainsi : *Κύριέ μου, ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, σὺ εἶ μόνος... ἐγὼ ἤκουον ἐκ γενετῆς μου ἐν φυλῇ πατριᾶς μου, ὅτι σύ, Κύριε, ἔλαβες τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν κτλ.* Un peu plus bas cependant sont invoqués les attributs universalistes, comme dans la prière de Mardochée (12) : *βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν.* — Le psaume XVII de Salomon expose d'une façon remarquable l'unité du règne de Dieu rayonnant universellement et éternellement d'Israël sur tous les peuples, v. g 4 : *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη.* Cf. LAGRANGE, *Le règne de Dieu dans le judaïsme* (*RB*, 1908, p. 352 sq.).

Ce messianisme devint dans les milieux palestiniens plus étroit et plus national. DUHM (*In ps.* XLVII, 4) et LAGRANGE (*RB*, 1905, p. 196) ont noté la correction très probable qui a modifié dans ce sens *Ps.* XLVII, 4.

2. Le R. P. LAGRANGE (*Le Messianisme*, p. 154-157) a remarqué le soin pris dans les Targums de présenter cette extension universelle du règne de Dieu non pas comme l'inauguration d'un règne nouveau, mais comme la manifestation et la reconnaissance d'un règne éternel : de là des retouches assez nombreuses introduites dans le Targum des prophètes ; v. g. : *Is.*, LII, 7 ; *Mich.*, IV, 7.

3. Cf. LAGRANGE, *RB*, 1906, p. 804 ; VAN HOONACKER, *Les 12 petits prophètes* (Paris, 1908), p. 712-714.

homme. Depuis Jérémie, depuis Ézéchiel surtout[1], cette pensée de la Providence et du jugement de Dieu s'exerçant sur chacun est constamment présente à la piété juive[2]. La croyance à la création conduit là spontanément, de même qu'elle conduit à la conception du règne universel de Dieu. De là ces accents de confiance qui remplissent tant de psaumes : Iahvé est ma lumière, mon rocher, ma force; de là cette assurance que la mère des Machabées donne à ses fils martyrisés : « Mon fils, regarde le ciel et la terre, et tout ce qu'ils renferment; et comprends que Dieu a fait de rien tout cela, et la race humaine, et alors tu ne craindras plus ce bourreau[3]; » de là enfin cette espérance inébranlable que le Chéol même ne trouble plus :

Qui ai-je dans le ciel en comparaison de toi?
Et sans toi, rien ne me plaît sur la terre.
Ma chair et mon cœur se consument.
Dieu est mon rocher et ma part pour toujours;
Car voici que ceux qui s'éloignent de toi périssent,
Tu détruis tous ceux qui forniquent loin de toi.
Pour moi mon bien est d'être près de Dieu,
J'ai placé mon refuge en mon Seigneur Iahvé[4].

Le R. P. Lagrange, à qui j'emprunte la traduction de ce passage, ajoute[5] : « Nous ne voudrions pas affaiblir par un commentaire ces paroles, les plus belles de l'Ancien Testament... Dieu seul reste en face du psalmiste, et il ne veut que lui. Si sa chair et son cœur se consument, c'est sans doute qu'ils sont associés à son espérance. Être avec Dieu au ciel ou sur la terre, cela suffit. Rien de cosmogonique. Dieu est le lieu des âmes. Nous sommes au centre de la foi d'Israël. »

Ne sommes-nous pas aussi au seuil de la foi chrétienne?

1. Il serait inexact, ici comme plus haut, d'établir une contradiction entre l'enseignement de ces deux périodes; la croyance à la Providence individuelle de Dieu se manifeste aussi dans la vie des patriarches et dans la loi : cf. KITTEL, art. *Sprüche*, dans *RE*, XVIII, 693.

2. *Ps*. LXII, 13; *Prov*., XXIV, 12; *Eccli*., XVI, 12; XVI, 14; XVIII, 1; XXXV, 15. 24. Cf. BOUSSET, *l. c*., p. 438.

3. II *Mach*., VII, 27.28.

4. *Ps*. LXXIII, 25 sqq. Cf. *Ps*. XVI (LAGRANGE. *RB*, 1905, 189); XLIX, 16 (*ib*., 193). — 5. *Ibid*., 195.

Ne la reconnaissons-nous pas dans ces appels à la miséricorde paternelle de Dieu pour l'homme qu'il a créé : « De même qu'un père a pitié de ses enfants, Iahvé a pitié de ceux qui le craignent, car il sait la boue dont il nous a formés, il sait que nous ne sommes que de la poussière [1]. »

La paternité de Dieu vis-à-vis des justes n'est, dans ce passage, que suggérée par comparaison; dans *Is.*, LXIV, 7 sqq., Israël disait avec plus d'assurance : « Et cependant, Iahvé, toi, tu es notre père; nous sommes de l'argile, et tu es le potier, nous sommes tous l'ouvrage de tes mains! O Iahvé, ne t'irrite pas à l'excès, ne te rappelle pas toujours l'iniquité; vois, regarde, nous sommes tous ton peuple! » C'est que les deux conceptions ne se sont pas développées en même temps : dès l'origine et très souvent Dieu apparaît comme le père d'Israël; ce n'est que très tard et très rarement qu'il est représenté comme le père des justes [2].

Dans l'*Exode* (IV, 22) déjà on lit : « Voici ce que dit Iahvé : Israël est mon fils premier-né [3] »; le *Deutéronome* [4] et les livres prophétiques [5] font fréquemment écho à cette parole. Dieu est le père du peuple entier, il est aussi le père de tous les Israélites; c'est à ce titre qu'il exige leur vénération filiale [6], et qu'il les rappelle à lui quand ils ont péché [7]. De leur

1. *Ps.*, CIII, 13-14. On peut comparer IV *Esdr.*, VIII, 6 sqq. : « O Domine, si non permittes seruo tuo ut oremus coram te, et des nobis semen cordis, et sensui culturam, unde fructus fiat, unde uiuere possit omnis corruptus, qui portabit locum hominis? Solus enim es, et una plasmatio nos sumus manuum tuarum, sicut locutus es... » *Testam. XII patr.*, *Zabul.*, IX, 7 : « Dieu est miséricordieux et gracieux, et ne juge point en rigueur la malice des hommes. Car ils sont chair. »

2. Cf. R. P. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament* (*RB*, 1908, p. 481-499); DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, p. 150-159.

3. M. DALMAN conclut de ce texte (p. 150) que les autres peuples sont aussi les fils de Dieu; le R. P. LAGRANGE remarque plus justement (p. 483) : « Cette pensée ne se retrouve nulle part ailleurs. Toujours la filiation d'Israël est exclusive. Il faut donc prendre ici premier-né dans un sens absolu, comme synonyme du fils le plus aimé, en faisant abstraction des autres qui naîtront ou ne naîtront pas. »

4. *Deuter.*, XIV, 1; XXXII, 5-6.

5. *Is.*, I, 4; XXX, 9; XLIII, 6; XLV, 11; LXIII, 16; LXIV, 7; *Os.*, II, 1; XI, 1; *Jerem.*, III, 4.14.19.22; XXXI, 8.20; *Mal.*, II, 10.

6. *Mal.*, II, 10. — 7. *Jerem.*, III, 14.22.

côté, ils s'adressent à lui comme des fils, et font appel à sa miséricorde paternelle [1].

Plus tard, l'infidélité de beaucoup d'Israélites amène à distinguer, au sein même du peuple fils de Dieu, les impies qui n'appartiennent plus à Dieu, et les justes qui peuvent encore l'appeler leur père; cette conception est surtout manifeste dans la *Sagesse;* les impies disent en parlant du juste (*Sap.*, II, 16-18) : « Il se vante d'avoir Dieu pour père; voyons si ses discours sont vrais; faisons l'épreuve de ce qui lui arrivera finalement; car si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense, et le sauvera des mains de ses adversaires; » l'épreuve terminée, les impies s'écrient avec dépit (V, 5) : « Voilà donc qu'il est compté parmi les fils de Dieu, et que son sort est celui des saints. » Plus bas, le juste parle et dit à Dieu avec assurance (XIV, 3) : « C'est ta providence, ô Père, qui gouverne [2]. » Ces passages ont déjà un accent évangélique; le premier surtout ressemble d'une façon si surprenante au récit de la passion, que les Pères ont pu, en grand nombre, signaler ce rapprochement comme prophétique [3], et que des critiques contemporains ont voulu, contre toute vraisemblance, tenir le passage pour interpolé [4]. On trouve quelques textes analogues, mais moins

1. *Is.*, LXIV, 7 sqq.

2. Dans ce même livre (XVIII, 13), le peuple d'Israël lui aussi est appelé « fils de Dieu ». — Il faut remarquer enfin que la locution *παῖς Κυρίου* (II, 13) est employée au même sens que *υἱὸς θεοῦ* (II, 18). Cet emploi est très notable; il montre que la formule *παῖς θεοῦ*, si fréquente dans les anciens écrits chrétiens, n'a pas nécessairement le sens de *δοῦλος θεοῦ*.

3. Deane, dans sa note sur ce passage (p. 119, 120) cite Barnab., VI, 7; Just. *Dial.*, XVII; Clem. Al., *Strom.*, V, 14; Euseb., *Praep. euang.*, XIII, 13; Hippol., *Demonstr. aduers. Iud.*, p. 66, 67 (éd. Lagarde); Cypr., *testim.*, II, 14. Plus bas, il rappelle aussi ce texte de saint Augustin (*De ciuit. Dei*, XVII, 20) : « Quorum (librorum) in uno, qui appellatur Sapientia Salomonis, passio Christi apertissime prophetatur. Impii quippe interfectores eius commemorantur dicentes : Circumueniamus iustum... »

4. Cf. Deane, p. 121. — Tout au contraire, la dépendance de saint Paul vis-à-vis de la *Sagesse* est manifeste ; cf. Grafe, *Das Verhältniss der paulin. Schriften zur Sapientia Salomonis* (*Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet*, 1892, p. 251-286 et surtout 264 sqq.).

expressifs, dans l'*Ecclésiastique* (xxiii, 1. 4; li, 10) et dans le IIIe livre des *Machabées* (v, 7; vi, 8; vii, 6); mais ce n'est que dans l'Évangile que s'épanouira pleinement le dogme de la paternité divine, et ce sera l'Esprit du Christ qui fera monter vers Dieu du cœur du juste la prière propre du chrétien, la prière filiale[1].

§ 2. — L'Esprit[2].

A la conception de Dieu, dans l'Ancien Testament, se rattachent celles de l'Esprit, de la Sagesse, de la Parole, et, si ces différentes conceptions, élémentaires et obscures, ne suffisent pas à constituer une doctrine de la Trinité, du moins préparent-elles les âmes à la révélation chrétienne.

La croyance à l'Esprit de Dieu apparaît la première, et doit par conséquent être exposée en premier lieu. Les auteurs sacrés représentent l'Esprit comme une force divine ou plutôt comme Dieu lui-même, en tant qu'il agit dans l'homme et dans l'univers; et, comme l'énergie divine se manifeste particulièment par la production et la conservation de la vie, on considère souvent l'Esprit comme un principe vivifiant. Au premier chapitre de la *Genèse,* l'Esprit apparaît comme couvant les eaux pour les vivifier (*Gen.*, i, 2); plus tard, Dieu, voyant que l'homme est chair, ne veut plus que son Esprit demeure en lui, et il fixe un terme à sa vie (*Gen.*, vi, 3). Si Dieu retire son Esprit, tout défaille, et retombe en poussière; s'il l'envoie, tout est créé et la face de la terre est renouvelée[3]. Volontiers on oppose la chair et l'esprit : d'un côté, c'est l'infirmité et le néant, de l'autre la force vivifiante qui vient de Dieu[4].

1. Sur Dieu conçu comme père du Messie, v. *infra*, p. 121; sur la paternité divine dans le judaïsme rabbinique, p. 128.

2. Cf. H. Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch,* Gotha, 1878; H. Gunkel, *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus,* Göttingen, 1899; J. F. Wood, *The Spirit of God in biblical literature,* London, 1904.

3. *Ps.* civ, 29. 30; cf. xxxiii, 6; cxlvi, 4; *Is.*, xxxii, 15; *Job*, xii, 10; xxxiv, 14. 15; *Zach.*, xii, 1.

4. *Is.*, xxxi, 3 : « L'Egyptien est un homme, et non un Dieu; ses chevaux sont chair, et non esprit. »

De là, au livre des *Nombres*, le nom donné à Dieu : « Dieu des esprits de toute chair[1] ».

C'est la même conception encore qu'on retrouve dans la vision d'Ezéchiel (XXXVII, 8-10) : sur les os desséchés, vus d'abord par le prophète, la chair et les nerfs se sont reformés, la peau s'est étendue, mais les corps gisent inertes, ils n'ont pas l'esprit. A un nouveau commandement du prophète, l'esprit accourt des quatre vents du ciel, et ranime cette grande armée[2]. De même, au IIe livre des *Machabées* (VII, 23) la mère promet à ses enfants martyrs que Dieu leur rendra « l'esprit et la vie[3] ».

Dans ce dernier texte, l'esprit dont il est question n'est plus l'Esprit de Dieu, mais l'esprit vital qui est dans l'homme ; ces deux conceptions sont intimement liées, de tout autre façon toutefois qu'elles le sont dans la physique des stoïciens : l'esprit n'est point ici une substance divine identique à l'univers et l'animant ; il n'est pas non plus, dans les créatures, une parcelle de la divinité ; en elles, il est un principe vital dépendant de l'Esprit divin, mais distinct de lui ; en Dieu, il est la force qui vivifie tout, ou plutôt c'est Dieu lui-même comme agissant, comme créant, comme vivifiant[4].

1. *Num.*, XVI, 22 : אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר. Cf. *ib.*, XXVII, 16. On peut rapprocher de ce titre celui de Seigneur des esprits, si souvent donné à Dieu dans le livre des paraboles d'Hénoch, et qu'on rencontre encore II *Mach.*, III, 23-24, et dans une inscription grecque du premier siècle ap. J.-C. (DITTENBERGER, *Sylloge*, 816 ; DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 315-326 et surtout 319).

2. Ce n'est pas seulement dans ce passage que l'Esprit est symbolisé par le vent ou comparé à un souffle matériel, mais il n'est pas nécessaire pour cela de dire avec WENDT (*Fleisch und Geist*, p. 18) que les Hébreux se représentaient le vent comme quelque chose d'immatériel. On sait assez que le symbolisme de ces visions de doit pas s'interpréter avec une rigueur métaphysique, pas plus que l'anthropomorphisme des narrations où Dieu est représenté comme modelant de ses mains le corps de l'homme, ou insufflant en lui un souffle de vie.

3. Cf. *Ib.*, XIV, 46 ; *Judith*, XVI, 14 (17).

4. D'après SMEND (*Alttestamentl. Religionsgeschichte*[2], p. 444), la conception de l'Esprit comme principe de toute vie ne serait pas antérieure à Ézéchiel. SOKOLOWSKI (*Geist und Leben*, p. 202) écrit plus justement : « Diese Anschauungsweise, die, wie *Gen.*, VI, 3 (wahrscheinlich der Quelle J. angehörig), mit Sicherheit aber *Jes.* XXXI, 3

Cette conception de l'Esprit vivifiant reparaîtra dans le Nouveau Testament, mais transformée comme la conception de la vie elle-même : l'action propre de l'Esprit n'aura plus pour terme la vie naturelle que nous menons ici-bas, mais la vie éternelle, commencée dès maintenant dans la sainteté, consommée au ciel dans la gloire. Dans le judaïsme, cette transformation du concept de vie n'est encore qu'ébauchée, et, dans les livres où apparaît la croyance à la résurrection des corps et à la vie future, on ne voit pas que ce renouvellement et cet épanouissement de la vie soit attribué proprement à l'Esprit de Dieu.

Un autre aspect de la doctrine de l'Esprit complétait dès lors celui qu'on vient d'esquisser, et les deux conceptions devaient, en se développant l'une et l'autre, se fondre dans la théologie chrétienne : les dons extraordinaires ou les charismes, dont il faut maintenant parler, y apparaîtront comme une manifestation de la vie dans l'Esprit.

Chez les plus anciens héros de la Bible, les œuvres plus manifestement divines sont attribuées à l'Esprit de Dieu : si Joseph peut interpréter les songes de Pharaon, c'est qu'il est « plein de l'Esprit de Dieu » ; le même Esprit lui permettra de gouverner sagement le peuple (*Gen.*, XLI, 38). Les soixante-dix vieillards choisis par Moïse pour l'assister dans la conduite du peuple, recevront de Dieu une participation de l'Esprit déjà donné à Moïse (*Nombres*, XI, 17). C'est à l'Esprit encore qu'est attribuée la vigueur physique de Samson : quand il descend à Thimnatha avec son père et sa mère, il rencontre un lion, et l'Esprit de Iahvé se jette sur Samson, et Samson déchire le lion comme un chevreau[1]. Ailleurs, c'est Gédéon qui, revêtu de l'Esprit de Iahvé, entraîne au combat ses trois cents et triomphe de Madian et d'Amalec (*Juges*, VI, 34); c'est Saül sur qui se jette l'Esprit de Dieu et qui chasse les Ammonites de Jabès Galaad (I *Sam.*, XI, 6).

Ces textes ne doivent pas faire conclure que l'Esprit ait été conçu alors comme un principe quelconque d'énergie phy-

ausweist, bis in die ältere israelitische Zeit hinaufzuverfolgen ist, geht aus dem früheren in das spätere Judentum hinüber. »

1. *Juges*, XIV, 6.7. Cf. XIII, 25 ; XV, 14.

sique, sans rapport avec la vie religieuse. Sous quelque aspect divers que se manifeste son action, dans Samson et dans Gédéon comme dans Joseph ou dans Moïse, on constate qu'elle est toujours orientée au développement ou à la défense de la religion d'Israël. Sans doute, à l'époque des prophètes et surtout sous la nouvelle alliance, cette action sera plu haute et plus pure, parce que le peuple choisi sera plus capable de la porter et d'y répondre; mais déjà les héros de l'époque des Juges, Débora, Gédéon, Samson, ont un rôle vraiment religieux, en ce qu'ils libèrent le peuple de Dieu du joug des idolâtres [1].

Ce caractère est plus apparent dans l'inspiration prophétique, qui prend dans les manifestations de l'Esprit de Dieu une place de plus en plus grande, et qui sera regardée, dans le judaïsme et dans le christianisme, comme l'action propre du Saint-Esprit, de l'Esprit prophétique [2]. Samuel, en consacrant Saül, lui promet que l'Esprit se saisira de lui, le fera prophète et le changera en un autre homme (I *Sam.*, x, 6); bientôt cette prédiction s'accomplit, et les spectateurs, surpris de ce changement soudain, ne peuvent que redire : « Est-ce que Saül est parmi les prophètes? » (*ib.*, 10). Un peu plus bas [3], il est question d'un esprit mauvais qui vient de Iahvé et qui s'empare de Saül. Certains critiques pensent qu'il n'y a point de distinction à établir entre deux esprits, dont l'un serait bon et l'autre mauvais, mais que l'Esprit de Dieu peut avoir une action tantôt bonne, tantôt mauvaise [4]. Le

1. M. Wood (*The Spirit of God*, p. 16-20) a bien défendu cette position, attaquée par Gunkel (*Die Wirkungen...*, p. 10) et W. E. Addis, art. *Spirit* dans *EB*, col. 4752. Au reste, M. Gunkel lui-même a remarqué (p. 34) que la diversité des actions qu'on attribue à l'Esprit dans l'A. T. et le N. T. vient de la diversité des conceptions religieuses elles-mêmes; cette remarque est très juste, mais elle conduit à admettre que les Israélites, comme les chrétiens, conçoivent l'action de l'Esprit de Dieu comme une action religieuse, cette conception étant d'ailleurs en harmonie avec l'ensemble de leurs conceptions religieuses.

2. Dans le targum de Jonathan, l'Esprit-Saint est fréquemment appelé l'esprit de prophétie (רוח הנבואה) cf. Weber, *Jüd. Theol.*, p. 192, de même chez les anciens auteurs chrétiens, en particulier chez saint Justin (*Apol.*, i, 6.13.31.41.44.51.53.61.63, etc.).

3. I *Sam.*, xvi, 14.16; xix, 9.

4. Wood, *l. c.*, p. 6, n. 2; Gunkel, *l. c.*, p. 17.

texte s'oppose à cette interprétation, et distingue nettement les deux esprits : « L'Esprit de Iahvé s'éloigna de Saül, et un esprit mauvais venant de Iahvé se saisit de lui » (xvi, 14)[1]. La même remarque s'applique à l'esprit de mensonge, qui est envoyé à Achab marchant à Ramoth Galaad (I *Rois,* xxii, 22 sqq.). Sans doute, cet esprit mauvais est conçu comme dépendant de Dieu, et même comme envoyé par lui, au même sens que Satan, au livre de Job; mais certainement cet esprit de mensonge ne peut être confondu avec l'Esprit de Iahvé, l'Esprit-Saint.

Ce point n'est pas sans importance : les critiques qui s'appliquent à élargir la conception de l'Esprit, et à lui enlever son caractère spécifique d'agent moral et sanctificateur, s'exposent à mal interpréter non seulement la nature, mais l'origine de cette doctrine. Pour M. Wood, ce ne serait qu'une survivance d'une religion polythéiste ou plutôt polydémoniste[2] : si cette hypothèse était exacte, l'Esprit devrait être conçu à peu près comme les démons du polythéisme grec, agent intermédiaire entre Dieu et les hommes, et dont l'action peut être bienfaisante ou malfaisante.

On n'aura pas de peine à écarter cette hypothèse, si l'on prend soin de dissiper l'équivoque que créent les emplois multiples du mot Esprit : dans les passages cités plus haut de *Samuel* et des *Rois,* le même mot רוח désigne l'Esprit de Iahvé et l'esprit de mensonge[3], de même que, plus tard, le mot *πνεῦμα* sera appliqué tantôt à l'Esprit-Saint, tantôt aux esprits impurs. Cette équivoque verbale est le plus souvent[4] aisée à dissiper, et de la foule des esprits bons et mauvais se

1. Swete (art. *Holy Spirit, DB,* 404 a), après Wellhausen (sur I *Sam.,* xvi, 14) remarque d'ailleurs que « the expression רוח יהוה is apparently limited to the Good Spirit, which is the operative presence of Jahweh Himself. »

2. *L. c.,* p. 31; cf. Smend, *l. c.,* p. 445.

3. Cf. l'esprit de division (*Juges,* ix, 23), l'esprit de fornication (*Os.,* iv, 12; v, 4), l'esprit de vertige (*Is.,* xix, 14), l'esprit de sommeil (*Is.,* xxix, 10).

4. Parfois cependant le sens demeure incertain, v. g. *Zach.,* xii, 10 (un esprit de grâce et de prière), de même qu'il le sera plus d'une fois dans le N. T.

dégage l'Esprit de Iahvé, aussi nettement transcendant que Iahvé lui-même dont, alors, on ne le distingue pas[1]. Cette conception et cette formule a une origine tout analogue à celle de la Parole de Iahvé : on décrit la vie et l'action divines d'après les analogies humaines, et on représente l'Esprit de Iahvé comme le principe premier des énergies et des opérations que Dieu suscite dans notre esprit.

Pendant la période du prophétisme, le caractère sanctificateur et illuminateur de cette action apparaît plus manifestement. Mentionnée déjà par les anciens prophètes, par exemple par Michée (II, 7; III, 8), par Osée (IX, 7), elle est surtout fréquemment décrite par Ezéchiel; les paroles que le prophète entend ou les visions qu'il perçoit viennent d'une opération de l'Esprit de Dieu[2]. Cependant, ici encore, on n'aperçoit guère que des charismes extraordinaires accordés à quelques privilégiés, aux « hommes de l'Esprit »[3]; on ne voit pas que l'Esprit de Dieu étende son action sanctifiante sur tous les Israélites[4]; et, chez ceux mêmes qu'il favorise, il apparaît plutôt comme une source de dons extraordinaires que comme un principe de sainteté. Il en va autrement dans les psaumes : le fidèle qui s'adresse à Dieu, lui demande pour soi son Esprit; il le prie de « renouveler en lui son Esprit », de « ne pas lui enlever son saint Esprit » (LI, 12. 13), et, dans un autre psaume : « Enseigne-moi à faire ta volonté, car tu es mon Dieu, ton bon Esprit me placera dans la terre de justice » (CXLIII, 10).

L'Esprit est représenté parfois comme une force agissant

1. M. Wood le reconnaît lui-même mieux que personne (p. 20) : « Did the Hebrews make a clear distinction between Jahweh or Elohim and the Spirit of Jahweh or the Spirit of Elohim? There is no reason to suppose that, in the times we are considering, they did. All the phenomena ascribed to the Spirit were also ascribed directly to Jahweh or Elohim. »

2. *Ezéch.*, II, 2; III, 12.14.24; VIII, 3; XI, 1.5.24, etc.

3. איש הרוח *Os.*, IX, 7.

4. On cite parfois dans ce sens *Nombres*, XI, 29 : « Qui me donnera que tout le peuple prophétise, et que le Seigneur lui donne son Esprit? » Mais ce que Moïse demande ici pour tout le peuple, c'est le charisme extraordinaire de la prophétie.

sur les hommes du dehors, les portant, les soulevant, les entraînant[1]. Le plus souvent il les pénètre, soit par une influence transitoire[2], soit par une habitation permanente. C'est ainsi que Joseph est plein de l'Esprit de Dieu (*Gen.*, XLI, 38); que Bézéléel, qui doit construire l'arche sainte, est rempli de l'Esprit de Dieu (*Exod.*, XXXI, 3); que Josué est désigné à Moïse comme un homme en qui est l'Esprit (*Nombres*, XXVII, 18)[3].

Cette croyance à l'immanence de l'Esprit de Dieu dans l'âme ne porte pas encore tous ses fruits, parce que, comme on l'a dit plus haut, cette présence est décrite le plus souvent comme un privilège accordé à des héros ou à des prophètes plutôt que comme un don de Dieu départi à tous les fidèles. Dès lors, cependant, cette doctrine constitue dans la religion d'Israël un des éléments les plus importants et les plus précieux. Dieu, en effet, est de plus en plus conçu comme le Très-Haut, que sa sainteté inaccessible place infiniment au-dessus de l'homme. Cette idée risquerait d'appauvrir la vie religieuse, si ce Dieu de sainteté n'habitait dans l'homme par son Esprit et, comme on le dira plus bas, par sa Sagesse.

Au reste, cette croyance à l'Esprit de Dieu, bien imparfaite encore, est, comme toute la religion de l'Ancien Testament, orientée vers le Messie, et attend de lui sa perfection.

Chez Isaïe surtout, le rapport de l'Esprit au Messie est très explicite et très accentué. On lit déjà au chapitre XI, 1. 2 : « Un rameau sortira de la tige de Jessé, un rejeton poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de Iahvé, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte de Iahvé[4]. » Les mêmes promesses sont réitérées dans le poème qui a pour objet le serviteur de Iahvé, le peuple choisi et son Messie (XLII, 1 sqq.) :

1. Ainsi surtout chez *Ezéchiel,* III, 12-14 : VIII, 3 : XI, 1.24 ; XLIII, 5 : cf. II *Rois*, II, 16.
2. Ainsi dans la plupart des cas d'inspiration prophétique.
3. De là parfois une sorte d'attribution personnelle de l'Esprit : l'Esprit de Moïse (*Nombres*, XI, 17), l'Esprit d'Elie (II *Rois*, II, 9. 15).
4. La traduction de ce passage, comme celle de la plupart des textes d'Isaïe cités dans ce livre, est empruntée au R. P. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe* (Paris, 1905).

« Voici mon Serviteur que je soutiens, mon Élu en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon Esprit, il exposera aux nations la loi. On ne l'entendra pas crier, ni parler haut, ni élever la voix sur la place publique; il ne brisera pas le roseau froissé; il n'éteindra pas la mèche fumante; il exposera fidèlement la loi; il ne sera pas fatigué ni lassé, jusqu'à ce qu'il ait établi sur la terre la loi; et les îles attendent sa doctrine. » Et plus loin (LXI, 1) : « L'Esprit du Seigneur Iahvé est sur moi; car Iahvé m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux, panser les cœurs meurtris; annoncer aux captifs la liberté, aux prisonniers la délivrance. »

Le Messie ne doit pas recevoir seul ces dons de l'Esprit; l'époque de son avènement est prédite comme une ère d'effusion et de largesse divines. « L'Esprit d'en haut sera répandu sur Israël, le désert sera changé en verger, et le verger en forêt; et dans le désert le droit habitera, et la justice dans le verger » (XXXII, 15). Et, dans le poème adressé au serviteur de Iahvé : « Écoute, Jacob, mon serviteur, et Israël, toi que j'ai élu... Ne crains rien, mon serviteur Jacob, et mon bien-aimé que j'ai élu... Je répandrai mon Esprit sur ta postérité, et ma bénédiction sur tes descendants » (XLIV, 1 sqq.).

Mêmes promesses dans Ezéchiel : « Je leur donnerai un seul cœur, je mettrai en eux un Esprit nouveau; j'enlèverai leur cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils marchent dans mes commandements et qu'ils gardent mes jugements » (XI, 19; XXXVI, 26). Et, après la vision prophétique des ossements vivifiés par l'Esprit : « Prophétise et dis à Israël : ainsi parle Adonaï Iahvé : Voici que j'ouvrirai vos tombeaux, et je vous ferai sortir de vos tombeaux, ô mon peuple, et je vous ramènerai dans la terre d'Israël. Et vous saurez que je suis Iahvé... et je mettrai mon Esprit en vous, et vous vivrez » (XXXVII, 12; cf. XXXIX, 29).

C'est encore ce que Dieu promettait par Joël dans le texte que saint Pierre rappelait aux Juifs le jour de la Pentecôte : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair, et vos fils et vos filles prophétiseront; et vos vieillards auront des songes, et

vos jeunes gens auront des visions. Sur les esclaves aussi et sur les servantes, en ces jours-là, je répandrai mon Esprit[1]. » Et de même dans Zacharie : « Je répandrai sur la maison de David et sur l'habitant de Jérusalem un esprit de grâce et de prière » (XII, 10).

Toutes ces prophéties disent assez haut que l'Esprit est, avec le Messie, le don messianique par excellence. et que toutes les grâces accordées aux justes et aux prophètes de l'Ancien Testament n'étaient que des prémices, comparées à l'effusion qui était promise aux fidèles du Christ. On comprend dès lors comment saint Jean a pu écrire (VII, 39) en rapportant les promesses analogues de Notre-Seigneur : « l'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié[2]. »

On comprend aussi pourquoi, dans toute la doctrine que nous venons de parcourir, la personnalité propre de l'Esprit est si effacée. Le plus souvent on ne perçoit que l'action de l'Esprit, et on le représente lui-même comme une force communiquée par Iahvé[3]; d'autres fois, au lieu de décrire son action dans les hommes, on le représente comme uni à Iahvé, sans que, d'ailleurs, entre ces deux termes on puisse saisir de distinction bien nette. C'est ainsi qu'on lit dans le cantique de David (II *Sam.*, XXIII, 2) : « L'Esprit de Iahvé a parlé par

1. *Joël,* III, 1-2 (*Vulg.* : II, 28-29).

2. *Τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.*

3. M. HACKSPILL (*RB,* 1902, p. 68) écrit sur ces textes : « ... Il n'en est pas moins vrai que la personnification de l'Esprit était déjà vaguement indiquée par le livre d'Isaïe, quand il parlait (XI, 2) de la communication de forces intellectuelles et morales résidant en Dieu. Cette personnification, encore purement idéale, s'accentuait encore davantage quand Joël (III, 1) annonçait la diffusion de l'Esprit de Dieu sur toute chair... » J'avoue que, dans ces passages, je ne puis voir de personnification; l'Esprit y est décrit beaucoup plus comme une force que comme une personne; on y saisit immédiatement les dons départis aux hommes, ce n'est qu'en s'aidant des lumières de la révélation postérieure qu'on y peut distinguer le Don personnel et substantiel, l'Esprit-Saint. Il faut remarquer d'ailleurs que, même dans cette acception, l'Esprit peut être identifié à Iahvé : « En ce jour-là, Iahvé des armées sera une couronne brillante, une magnifique parure pour le reste de son peuple : Esprit de justice pour qui siège en justice, force pour qui repousse l'assaut des remparts. » (*Is.*, XXVIII, 5.6.)

moi, et sa parole est sur mes lèvres; il m'a dit, le Dieu d'Israël; il a parlé, le rocher d'Israël... » Dans les livres du judaïsme et surtout dans ceux du Nouveau Testament, l'Esprit-Saint sera souvent représenté comme parlant aux hommes; dans ce texte, l'expression est la même; la signification est différente, ainsi que l'indique assez clairement le reste de la phrase : par l'Esprit de Iahvé, l'auteur sacré n'entend pas désigner une personne distincte de Iahvé [1].

Isaïe écrit de même (xxx, 1) : « Malheur aux fils rebelles, déclare Iahvé, qui forment des projets sans moi, qui font des pactes contraires à mon Esprit, pour accumuler péché sur péché. » C'est dans la même acception, sans doute, que l'Esprit de Iahvé se trouve mis en parallèle avec la Face de Iahvé [2] : « Où irai-je loin de ton Esprit? où fuirai-je de devant ta Face? » (*Ps.* cxxxix, 7). Ce rapprochement est plus accentué encore dans ce passage où sont rappelés les miracles de l'Exode : « Ce ne fut pas un messager, un ange, mais sa Face qui les sauva. Dans sa bonté et sa miséricorde, lui-même les racheta; il les releva, les porta tous les jours du passé. Mais eux se révoltaient, ils affligeaient son Esprit Saint » (*Is.*, LXIII, 9. 10) [3]. Ces derniers mots rappellent le texte de saint Paul : « Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu »

1. Cf. Wood, p. 45 : « The Spirit falls upon the prophet... but never speaks. God speaks. In the New Testament this distinction is lost, and the Spirit is regarded as speaking through the prophet. » Dans son ensemble, cette remarque est très juste; tout au plus peut-on discuter sur deux textes d'Ezéchiel : « l'Esprit entra en moi, me fit tenir debout, et me dit : Renferme-toi dans ta maison... » (III, 24); « l'Esprit de Iahvé se jeta sur moi, et me dit : Dis : ainsi parle Iahvé... » (XI, 5). Dans ces deux passages, on peut aussi traduire, peut-être avec plus de vraisemblance : « Et Iahvé me dit... »

2. Sur la Face de Iahvé, cf. Lagrange, *RB*, 1903, p. 215 : la « Face de Iahvé », loin de désigner un être intermédiaire, marque expressément la présence personnelle de Dieu, et ce sens est encore très exactement perçu par les traducteurs grecs. *Exod.*, XXXIII, 14 : *αὐτὸς προπορεύσομαί σου.*

3. Ce texte confirme la remarque précédente, il exclut clairement tout intermédiaire entre Iahvé et son peuple, et je ne puis comprendre l'interprétation qu'en donne Smend, p. 445 : « Er (der Geist) steht hier auf einer Stufe mit dem Mal'ak Iahve von *Ex.*, XXIII, 21 » (même interprétation chez Hackspill, *RB*, 1902, p. 68).

(*Eph.*, IV, 30). La théologie apostolique, plus explicite et plus achevée, donne à ce texte une valeur plus définie ; la doctrine prophétique est moins claire, elle ne permet donc pas d'introduire dans ces versets une distinction personnelle qu'ils ne suggèrent pas d'eux-mêmes [1].

Plus tard, dans les livres sapientiaux et surtout dans le livre de la *Sagesse de Salomon*, l'Esprit est représenté comme intimement uni à la Sagesse, décrit sous les mêmes traits et parfois même identifié avec elle [2]. Par suite de ce rapprochement, la conception de l'Esprit se développe et sa personnification s'accentue ; on entendra mieux ce progrès, en étudiant la doctrine de la Sagesse, d'où dépend tout ce développement.

§ 3. — La Sagesse.

La théologie juive de la Sagesse a, en grande partie, un caractère pratique et moral. De même que Salomon, le sage par excellence dont ils se réclament volontiers, les sages (חֲכָמִים) dissertent sur la nature et sur l'homme, et aiment à condenser dans un proverbe (מָשָׁל) le résultat de leur expérience.

Tout cet aspect pratique de la spéculation juive échappe à cette étude : ce que nous voulons retracer, ce n'est pas la philosophie morale des Hébreux, c'est leur conception de Dieu, de sa Providence, de sa Sagesse. C'est dans le livre de Job que nous devons d'abord l'étudier : quelque date en effet qu'on doive assigner à ce livre, il est certain que la théologie de la Sagesse y apparaît moins développée que dans les *Proverbes*. Dans le chapitre XXVIII, Job énumère d'abord toutes les richesses que la terre cache aux hommes, et que les hommes savent découvrir : « Mais la Sagesse, ajoute-t-il, où la trouver ? Où est le lieu de l'intelligence ? L'homme n'en connaît

1. On hésitera d'autant plus à le faire, que רוח, construit avec les verbes de sentiment, n'a souvent que la valeur d'une périphrase, v. g. *Dan.*, II, 1 ; *Is.*, LXV, 14, etc.

2. *Sap.*, VII, 22 : ἔστιν γὰρ αὐτῇ πνεῦμα νοερόν... (d'après A ; les autres mss. : ἐν αὐτῇ) ; I, 6 : φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία.

pas le prix, on ne la rencontre pas sur la terre des vivants... C'est Dieu qui en connaît le chemin, c'est lui qui sait où elle réside. Car il voit jusqu'aux extrémités de la terre, il aperçoit tout ce qui est sous le ciel. » Œhler[1] a cru trouver dans ce passage une preuve de la distinction de la Sagesse et de Iahvé. M. Hackspill[2] est d'un autre avis, et son opinion me paraît plus probable : « Il n'est pas question de distinction objective entre Dieu et sa sagesse, il ne s'agit que d'une personnification poétique d'une idée abstraite. »

Un autre passage du même livre doit encore être mentionné. Eliphaz dit à Job pour repousser ce qu'il regarde comme ses injustes prétentions : « Es-tu né le premier des hommes? As-tu été enfanté avant les collines? As-tu assisté au conseil de Dieu? As-tu attiré à toi la Sagesse[3]? » Il est remarquable que cette préexistence, attribuée ici ironiquement à Job, soit décrite dans les termes mêmes que les *Proverbes* appliquent à la Sagesse[4]; ce passage indique d'ailleurs qu'alors même, « avant les collines », la Sagesse eût déjà existé. Il faut ajouter cependant que rien ne marque ici une distinction personnelle.

Le livre de Baruch (ch. III et IV) fait écho au livre de Job : « Qui a trouvé le lieu de la Sagesse, et qui est entré dans ses trésors?... On n'a pas entendu parler d'elle dans le pays de Chanaan, et elle n'a pas été vue dans Théman... Mais celui qui sait toutes choses la connaît; il la découvre par sa prudence. » Le dernier verset du ch. III, est inspiré pareillement des *Proverbes* (VIII, 41) : « Plus tard elle fut vue[5] sur terre, et conversa avec les hommes. » Et l'auteur ajoute (IV, 1) : « La Sagesse, c'est le livre des commandements de Dieu, et la loi qui subsiste à jamais. »

Au livre des *Proverbes*, la théologie de la Sagesse est plus

1. *Theol. des A. T.*, II, 284.
2. *RB*, 1901, p. 208.
3. *Job*, XV, 7.8.
4. לִפְנֵי גְבָעוֹת חוֹלָלְתָּ Cf. *Prov.*, VIII, 25 : לִפְנֵי גְבָעוֹת חוֹלָלְתִּי. On a conclu à tort que ce passage de Job contenait une allusion aux *Prov.* f. Toy, *Proverbs*, p. XXIX.
5. *Vulg.* : uisus est et cum hominibus conuersatus est.

développée ; on la rencontre aux chapitres IX et X ; le recueil auquel appartiennent ces chapitres n'est pas, semble-t-il, le plus ancien de ceux qui forment ce livre[1] ; sa date est assez difficile à déterminer ; du moins est-elle antérieure à celle de l'*Ecclésiastique*.

Au cours de ces deux chapitres, la Sagesse est présentée tantôt dans ses rapports avec Dieu, tantôt dans ses rapports avec les hommes. Le second aspect est le plus facile à saisir, et c'est lui qu'il faut décrire d'abord. En termes pressants, la Sagesse invite les hommes à se mettre à son école :

C'est au sommet des hauteurs, sur la route, à la jonction des chemins, qu'elle se place ; près des portes, à l'entrée de la ville, là où passe la foule, elle fait entendre sa voix : Hommes, c'est vous que j'appelle, je m'adresse aux enfants des hommes. Simples, apprenez la prudence ; insensés, apprenez le bon sens. Écoutez, car j'ai à dire des choses magnifiques, et mes lèvres s'ouvrent pour enseigner le bien (VIII, 2-6)[2].

Les biens qu'elle promet sont les biens mêmes que Dieu donne, et avant tout la vie :

Celui qui me trouve a trouvé la vie ; il obtient la faveur de Iahvé. Mais celui qui m'offense blesse son âme ; ceux qui me haïssent aiment la mort (VIII, 35-36).

Ces traits marquent bien le caractère divin de la Sagesse ; son caractère personnel est, du moins à première vue, assez nettement accusé. Les invitations et les promesses qu'on vient de lire la font reconnaître pour une personne et non une abstraction, de même aussi cette mise en scène, au chapitre IX (1 sqq.) :

La Sagesse s'est bâti une maison ; elle s'est taillé sept colonnes. Elle a immolé ses victimes, mêlé son vin et dressé sa table. Elle a envoyé ses servantes, pour appeler dans les hauts quartiers de la ville : Que celui qui est sans instruction entre ici !

Ce petit tableau rappelle les paraboles évangéliques où le roi messianique est représenté comme invitant tous les

1. Cf. KITTEL, *RE*, XVIII, 690 ; TOY, *Proverbs*, p. XXVIII.
2. Pour la traduction de ce texte et des suivants, je me suis aidé d'une traduction autographiée du R. P. CONDAMIN.

hommes à sa table. On peut se demander toutefois si la Sagesse est décrite, au sens propre, comme une personne, ou si elle n'est qu'une abstraction personnifiée. Ce qui ferait choisir cette deuxième hypothèse, c'est la description parallèle qu'on lit à la fin du même chapitre (13 sqq.), et où la folie est personnifiée à son tour :

Dame folie est turbulente, elle est stupide et ne sait rien ; elle s'est assise, à la porte de sa maison, sur un siège élevé, dans les hauts quartiers de la ville, pour inviter les passants qui vont droit leur chemin : Que celui qui est sans instruction entre ici !

Dans ce passage, il est clair que l'écrivain sacré n'a point entendu faire de la folie une hypostase, mais seulement la personnifier. On peut se demander s'il a voulu aller plus loin en parlant de la Sagesse.

La réponse à cette question nous est fournie par la fin du chapitre VIII (22 sqq.), où la Sagesse est rapprochée de Dieu et assez nettement distinguée de lui. Ce passage très important doit être cité en entier :

Iahvé m'a formée [1] au commencement de ses voies, avant ses œuvres, jadis. Avant les siècles j'ai été établie, dès le commencement, avant l'origine de la terre. Il n'y avait point d'abîmes quand je suis née, point de sources chargées d'eaux. Avant que les montagnes fussent fondées, avant les collines, je suis née, lorsqu'il n'avait encore fait ni la terre, ni les champs, ni les premiers grains de la poussière du globe. Lorsqu'il établit les cieux, j'étais là ; lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme, lorsqu'il amassa les nuages là-haut, et qu'il régla les sources de l'abîme ; lorsqu'il fixa une limite à la mer, pour que les eaux ne transgressent pas son ordre ; lorsqu'il affermit les fondements de la terre, j'étais auprès de lui comme une enfant [2] ; j'étais chaque jour ses délices ; jouant sans cesse en sa présence, jouant sur le globe de la terre, [et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes] [3].

Il est difficile de ne voir dans ce passage qu'une personnification poétique, et en effet la plupart des exégètes s'accor-

1. קָנָנִי ; Vulg. : *possedit;* LXX : ἔκτισε, cf. *Ps.* CXXXIX, 13.

2. Il semble qu'il faille traduire ainsi, en ponctuant : אָמוּן (enfant; AQUILA : τιθηνουμένη) plutôt que : אָמוֹן (*opifex*). Cf. *infra*, p. 115, n. 3.

3. Ce dernier membre est d'une authenticité douteuse.

dent à reconnaître que la Sagesse est présentée ici comme se distinguant déjà de Dieu et comme constituant une hypostase ou du moins tendant vers ce terme. « Si l'idée d'une personnalité distincte de Dieu, dit M. Hackspill[1], n'était pas clairement conçue et formellement appliquée, la personnification n'était cependant plus purement théorique, elle oscillait déjà entre la métaphore et l'hypostase[2]. »

L'obscurité est plus grande autour des relations qui unissent Dieu à sa Sagesse. On se rappelle les querelles infinies que soulevèrent les Ariens à l'occasion de ce texte : Le Seigneur m'a créée, lisaient-ils dans les Septante. C'était à leurs yeux la consécration authentique de leur doctrine sur l'origine du Verbe divin. Les Pères donnèrent à cette objection diverses solutions; enfin saint Épiphane écarta le *ἔκτισε* des Septante pour revenir au texte hébreu קָנָנִי. Saint Jérôme le

1. *RB*, 1901, p. 210.

2. Si l'on éclaire ce texte par les commentaires traditionnels, on peut même dépasser cette conclusion prudente, et affirmer sans restriction la distinction hypostatique de la Sagesse de Dieu. A considérer la question du point de vue historique, il semble qu'on ne peut aller si loin : ce texte est, à coup sûr, très suggestif; mais si on l'étudie en lui-même, ni son contexte ni son accent poétique n'autorisent à en trop presser les expressions. Cf. C. Gutberlet, *Das Buch der Weisheit* (Münster, 1874), p. 9 sqq. : « L'Esprit-Saint, auteur des livres saints, a voulu signifier la Sagesse hypostatique; mais l'auteur humain a-t-il voulu la représenter dans les passages cités? Ou, ce qui revient au même, le Saint-Esprit a-t-il voulu que déjà, dans l'Ancien Testament, ce grand mystère du christianisme fût connu par les écrivains sacrés et en général par les Juifs? Ou bien ne devait-on voir que sous la loi nouvelle quels profonds mystères étaient enfermés dans ces textes, suivant la parole de saint Augustin, qui se vérifie ici comme dans toute l'économie de l'Ancien Testament : « In Veteri Testamento Nouum latet, in Nouo Vetus patet? » Il est difficile de décider catégoriquement entre l'une et l'autre alternative; cependant on peut apporter de graves raisons en faveur de cette opinion que, des divers passages cités sur la Sagesse, bien difficilement on pouvait tirer une connaissance claire de sa personnalité, en restant sur le terrain de l'Ancien Testament; cette connaissance ne dépassait pas un pressentiment. »

Il faut relever encore au livre des *Proverbes* (xxx, 4) la mention qui est faite incidemment du Fils de Dieu, sans que le contexte permette de préciser le sens de cette expression : « ... Qui a affermi les extrémités de la terre? Quel est son nom, et quel est le nom de son Fils, si tu le sais? » Cf Lagrange, *RB*, 1908, p. 496.

traduisit : « possedit me ». Il semble qu'ici, comme dans le psaume CXXXIX, 13 (*possedisti renes meos*), le sens soit plutôt : « M'a formée ». L'idée précise de création est écartée, mais n'est pas remplacée par une conception plus nette. Un peu plus bas (v. 23) la Sagesse se dit « instituée » ou « établie » par Dieu : נִסַּכְתִּי[1]; plus bas enfin (v. 25) « engendrée » par lui : חוֹלָלְתִּי. Ce dernier terme est à coup sûr fort expressif et ouvre sur la vie divine des perspectives que la foi chrétienne éclaire; mais, considéré isolément, il ne suffirait point à révéler le mystère de la génération divine.

Il faut remarquer encore dans tout ce passage la relation étroite qui est établie entre la Sagesse et le monde : elle est antérieure à toutes les œuvres de Dieu, et elle se joue parmi elles[2].

Cette doctrine de la préexistence de la Sagesse est reprise et développée dans l'*Ecclésiastique* (XXIV, 3 sqq.) :

Je suis sortie de la bouche du Très Haut [Vulg. : engendrée la première avant toute créature], et comme un brouillard je couvris la terre. J'établis ma tente sur les hauteurs les plus élevées, et mon trône sur une colonne de nuée. Seule j'ai parcouru la voûte du ciel, et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme. Dans les flots de la mer et sur toute la terre, dans tout peuple et sur toute nation j'ai exercé l'empire. Parmi tous j'ai cherché un lieu de repos, et dans quel domaine je devais habiter. Alors le Créateur de toutes choses me donna ses ordres, et celui qui m'a créée fit reposer ma tente; et il m'a dit : Habite en Jacob, aie ton héritage en Israël. Dès le commencement et avant tous les siècles j'ai été créée, et je ne cesserai pas d'être jusqu'à l'éternité. J'ai exercé le ministère en sa présence dans le tabernacle, et ainsi j'ai fixé mon séjour en Sion.

Ce discours prononcé par la Sagesse dans « l'assemblée du Très-Haut » (XXIV, 2) ne peut, pas plus que le passage des *Pro-*

1. Cf. *Ps.* II, 6.
2. On est tenté de préciser ce rôle à l'aide du v. 30, où la Sagesse est dite אָמוֹן, terme que la Vulgate, les LXX et le syriaque traduisent par « artisan » ou « ouvrier ». AQUILA, suivi par la plupart des modernes (DELITZSCH, GUNKEL, TOY, GESENIUS-KAUTZSCH, etc.) entendent au sens passif (אָמוּן) : « enfant élevé ou chéri par Dieu »; cette interprétation semble suggérée par le contexte, où la Sagesse est re-

verbes, s'interpréter comme une simple prosopopée. Il y a ici évidemment plus qu'une figure de rhétorique; cette Sagesse, qui parle ainsi parmi les anges, qui se dit créée avant tous les siècles et qui subsistera éternellement, qui exerce son ministère dans le temple, n'est pas une pure abstraction, bien qu'ici encore elle ne soit pas très nettement et très distinctement présentée comme une hypostase[1].

Son origine n'est pas décrite plus explicitement que dans les les Proverbes. Sans doute le verset 3 (« je suis sortie de la bouche du Très-Haut ») marque une avance précieuse dans le sens de la doctrine du Verbe de Dieu; mais on ne peut presser cette expression, pas plus d'ailleurs que le terme de création, employé trois ou quatre fois (I, 9; XXIV, 12, 14 peut-être I, 4) pour exprimer l'origine de la Sagesse[2].

Son rôle dans la création est assez obscur; si on laisse de côté une glose de la Vulgate (*ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens*), rien n'indique dans tout ce passage un rôle actif dans la production et l'organisation du monde. Par contre, ici comme dans les *Proverbes*, la Sagesse se promène et et se joue parmi les œuvres de Dieu. La terre tout entière est son empire, mais, entre tous les peuples, Dieu lui a fait choisir Israël, et c'est là qu'elle réside, à Sion, dans le temple. La fonction liturgique qu'elle y remplit fait penser à l'interprétation symbolique qui, plus tard, vit dans le grand-prêtre l'image du Verbe de Dieu.

La Sagesse est identifiée à la loi, dans un verset dont l'authenticité est suspecte à quelques critiques (I, 5) : « La source de la Sagesse, c'est la parole de Dieu au plus haut des cieux, ses voies sont les commandements éternels[3]. »

Dans le livre alexandrin de la *Sagesse de Salomon*, la même doctrine apparaît plus achevée et plus précise. La Sa-

présentée non comme travaillant dans la création, mais comme s'y jouant.

1. Cf. HACKSPILL, *l. c.*, 211.

2. Il serait d'autant plus téméraire de presser ici l'expression *κτίζω* que, le texte hébreu de ces passages n'étant pas retrouvé, on ne sait si *κτίζω* traduit ici קנה ou ברא.

3. BOUSSET, *l. c.*, p. 395, y voit une glose alexandrine. Cf. en sens opposé, HART, KNABENBAUER, *in h. l.*

gesse est nettement distinguée de Dieu : « Elle est le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du tout-puissant; aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle. Elle est la splendeur de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté [1]. »

Plusieurs de ces expressions ont été reprises plus tard par l'auteur de l'épître aux Hébreux, et, dans la controverse arienne, les Pères y ont insisté fréquemment. Elles énoncent en effet et la distinction qui sépare Dieu et la Sagesse, et les relations uniques qui les rattachent. Ces termes ne doivent point être considérés isolément, et toutes ces métaphores de souffle, d'émanation, de splendeur, de miroir, se complètent et se corrigent les unes les autres; elles donnent ainsi l'impression d'une dépendance très intime, très nécessaire, dont les images les plus pures d'ici-bas ne peuvent suggérer qu'une idée fragmentaire et imparfaite.

Si on demande ce qu'est en elle-même la Sagesse, l'auteur sacré répond qu'elle est un esprit. Cette identification est certainement affirmée à I, 6 et IX, 17; elle est probablement énoncée à VII, 22 [2]. En même temps, elle apparaît plus clairement comme une personne, sujet d'actions conscientes : elle peut tout (VII, 27), dispose tout (VIII, 1), choisit parmi les œuvres de Dieu (VIII, 4) ; surtout elle guide les hommes et a conduit le peuple élu avec une sollicitude toute-puissante et toute bonne (ch. X, sqq.).

Dans la création, elle apparaît comme l'ouvrière (*τεχνῖτις*) de tout ce qui existe [3]. Sous ce rapport, elle joue le même rôle que la parole ou le logos de Dieu : « Dieu des pères, Seigneur de miséricorde, qui avez fait l'univers par votre parole, et qui, par votre sagesse, avez établi l'homme,... donnez-moi la sagesse qui est assise près de votre trône [4]. »

1. VII, 25-26.

2. La variante *ἔστιν γὰρ αὐτή*... se trouve dans l'*Alexandrinus,* les mss. 55 et 106, et dans EUSÈBE (*Praep. eu.*, VII, 12); contra : *Vat., Sin., Ven., Vulg., Syr., Arab., Arm.* Elle est adoptée par SIEGFRIED, HOLTZMANN, LANGEN.

3. VIII, 6 et VII, 21.

4. IX, 1-2. — Ce dernier verset montre, ce qu'on retrouvera bien

Dans cette description je n'ai point relevé les réminiscences helléniques, qui sont nombreuses et caractéristiques. Si l'on en veut avoir l'impression, qu'on relise cette liste des 21 épithètes données à l'esprit (VII, 22. 23); la forme générale de la phrase, comme le détail de l'expression, rappelle les auteurs alexandrins, et en particulier Philon. Mais, sous le vocabulaire platonicien ou stoïcien[1], c'est bien la doctrine juive que l'on retrouve, plus consciente et plus nettement décrite.

Ce n'est point à dire que toute la Trinité soit là. Seule la Sagesse se distingue de Dieu, et encore n'a-t-elle point tout le relief d'une personnalité vivante. L'Esprit, nous l'avons vu, ne s'en distingue pas plus que le logos, et c'est sans doute pour cela, qu'au IIe siècle, saint Théophile d'Antioche et saint Irénée voient dans la Sagesse, non point la deuxième, mais la troisième personne de la Sainte Trinité.

Cependant c'est bien dans ce livre que nous trouvons le pressentiment le plus net du dogme chrétien, et bientôt l'interprétation authentique de l'auteur de l'épître aux Hébreux y fera apparaître en pleine lumière cette théologie du Verbe que nous n'avons pu y distinguer qu'obscurément.

Dans les livres non canoniques la doctrine de la Sagesse est beaucoup plus confuse. Ainsi, de même que la doctrine de l'Esprit s'effaçait aux derniers temps du judaïsme, de même la doctrine de la Sagesse tendait à disparaître[2], quand le christianisme parut et les vivifia l'une et l'autre. La doctrine de la Parole au contraire, beaucoup moins riche jusque-là et

des fois plus tard dans la théologie du Saint-Esprit, la Sagesse conçue à la fois comme une personne assise auprès de Dieu et comme un don communiqué par lui.

1. Le cachet stoïcien est si fortement marqué sur certaines expressions, que Clément d'Alexandrie a accusé les Stoïciens d'avoir tiré leur philosophie de ces textes, en les interprétant à contre-sens : *Strom.*, v, 14 (*GCS*, p. 384) : *Ἀλλ' οἱ μὲν (Στωϊκοί) διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας τὸν θεόν φασιν, ἡμεῖς δὲ ποιητὴν μόνον αὐτὸν καλοῦμεν καὶ λόγῳ ποιητήν. Παρήγαγεν δὲ αὐτοὺς τὸ ἐν τῇ Σοφίᾳ εἰρημένον « διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαριότητα », ἐπεὶ μὴ συνῆκαν λέγεσθαι ταῦτα ἐπὶ τῆς σοφίας τῆς πρωτοκτίστου τῷ θεῷ.*

2. Cf. *infra*, p. 143.

moins féconde, se maintint plus longtemps dans le judaïsme, non toutefois sans se déformer profondément.

§ 4. — La Parole.

Les livres saints représentent souvent l'acte créateur comme une parole de Dieu; on lit dans la *Genèse* (I, 3) : « Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut »; de même dans les psaumes (XXXIII, 9) : « il dit, et tout a été fait ». Parfois même ils semblent attribuer à la parole une action propre, bien que non indépendante de Iahvé. Ainsi Isaïe (LV, 10-11) : « Comme la pluie et la neige descendent du ciel et n'y retournent pas, qu'elles n'aient abreuvé et fécondé la terre et ne l'aient couverte de verdure, donné la semence à semer et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche; elle ne revient pas à moi sans effet; elle accomplit ce que je veux, elle remplit sa mission. » Les Psaumes décrivent de même (CVII, 20) la parole envoyée par Dieu et qui guérit; ailleurs (CXLVII, 15), ils la présentent comme un coursier rapide. La parole de malédiction est personnifiée de même par le prophète Zacharie (V, 1-4); elle est figurée par un grand rouleau long de vingt coudées et large de dix, qui vole et qui balaie tout devant lui; et Iahvé, interprétant au prophète sa vision, lui dit : « la malédiction arrivera ainsi à la maison du voleur et du parjure; elle s'y logera et la consumera tout entière, bois et pierres. »

Dans tout cela, on ne peut voir que de hardies figures de langage; la parole de création, de salut ou de malédiction est personnifiée, elle n'est point conçue comme une hypostase distincte de Dieu.

Dans les livres sapientiaux, la doctrine de la parole est parallèle à la Sagesse, mais beaucoup moins développée. Ainsi on lit dans l'*Ecclésiastique* (XLII, 15) : « C'est par la parole du Seigneur que ses œuvres sont venues à l'existence »; et (XLIII, 26) : « Tout subsiste par sa parole. » C'est surtout au livre de la *Sagesse* (IX, 1) que s'accentue la personnification de la parole : « Dieu des pères, Seigneur de miséricorde, qui as fait l'univers par ta parole, et qui, par ta sagesse, as établi

l'homme pour dominer sur toutes les créatures... »; et plus bas (XVIII, 14) : « Pendant qu'un paisible sommeil enveloppait tout le pays et que la nuit, dans sa course rapide, avait atteint le milieu de sa carrière, ta parole toute-puissante s'élança du haut du ciel, de son trône royal, comme un guerrier impitoyable, au milieu d'une terre d'extermination, portant comme un glaive aigu ton irrévocable décret. » Ce dernier texte, s'il était isolé, n'aurait guère plus de signification que ceux des psaumes ou des prophètes; mais, quand on le trouve dans un livre où la distinction hypostatique de la Sagesse est si accusée, il est difficile de ne pas lui accorder plus d'importance.

Bientôt d'ailleurs, l'influence hellénique y aidant, cette conception de la parole ou du logos va prendre chez Philon un développement considérable[1]; en Palestine elle jouera un rôle plus effacé; cependant, là encore, parmi les abstractions plus ou moins personnifiées que l'on entrevoit autour de Dieu, on distingue, surtout dans les Targums, la parole ou Memra[2].

§ 5. — Le Messie.

A côté des doctrines de l'Esprit, de la Sagesse, de la Parole, se développait une croyance d'un caractère tout différent, la croyance messianique. Évidemment, une étude complète du messianisme ne saurait trouver place ici; ce grand mouvement religieux ne nous intéresse qu'autant qu'il a pu agir sur la première croyance à la Trinité.

Nous devons reconnaître d'ailleurs que cette action a été peu étendue : c'est par la doctrine de la Sagesse, beaucoup plus que par le messianisme, que le peuple juif a été préparé à la révélation de la Trinité[3]; nous devons cependant recueillir quelques données qui ne sont pas négligeables.

1. *Infra*, p. 183 sqq. — 2. *Infra*, p. 145 sqq.

3. Cf. J. TOUZARD, *L'argument prophétique* (*Revue prat. d'apol.*, VII (1908), p. 85) : « Aucun prophète, ont pu dire des théologiens, n'a songé à l'incarnation du Verbe; et je n'oserais pas dire, pour ma part, qu'un Isaïe en parlant de l'Emmanuel ou en donnant au futur Messie

Bon nombre d'exégètes libéraux, quand ils rencontrent dans l'évangile le nom de Fils de Dieu appliqué à Jésus, le considèrent volontiers comme un simple équivalent du mot « Messie » [1]; il semblerait que ce titre eût été, dans ce sens, d'un usage fréquent et traditionnel. Il n'en est rien [2]; on rencontre quelques textes très rares, où Iahvé appelle le Messie : son fils; mais ni dans l'Ancien Testament ni dans les apocryphes on ne trouve le titre « Fils de Dieu » appliqué par l'écrivain au Messie [3].

On a vu plus haut [4] comment Dieu, dans l'Ancien Testament, aimait à appeler le peuple choisi son fils; ce même titre est donné par Dieu à David et à l'héritier qui lui est promis [5]. Le Messie à son tour est appelé par Dieu son fils, et toutes les nations lui sont données en héritage : « Iahvé m'a dit : Tu es mon fils; moi-même, je t'engendre aujourd'hui. Demande-moi, et je te donnerai les nations pour héritage, et pour domaine les extrémités de la terre; tu les briseras avec un sceptre de fer, tu les mettras en pièces comme le vase du potier [6] ». Il serait difficile de voir dans ce texte la génération éternelle du Verbe; le contexte invite au contraire à y re-

le titre d'*El gibbôr, Dieu fort,* qu'un Jérémie en lui attribuant le nom de *Yahweh sidqēnû, Yahweh (est) notre justice,* aient même entrevu la splendeur du mystère divin; c'est dans une autre branche de la littérature biblique, dans les livres sapientiaux, que s'est poursuivie l'initiation des Juifs à cette merveille du christianisme. » Cf. *ibid.*, p. 102.

1. Ainsi, par exemple, Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 42, 56-57, etc. Cf. le *Programme des modernistes*, p. 97 : Le Christ « est donc le fils de Dieu par excellence d'après la synonymie établie par la tradition prophétique, entre cet appellatif et les qualités messianiques ».

2. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 223; Lagrange, *RB*, 1908, p. 491.

3. On cite III *Sibyll.*, 776 : υἱὸν γὰρ καλέουσι βροτοὶ μεγάλοιο θεοῖο; mais ce vers semble interpolé. Cf. Geffcken, *in h. l.*

4. *Supra*, p. 98.

5. II *Sam.*, vii, 14 : « Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils. » Cf. I *Chr.*, xvii, 11-14; *Ps.* lxxxix, 27 sqq. : « Il m'invoquera : tu es mon Père, mon Dieu et le rocher de mon salut; et moi je ferai de lui le premier-né, élevé au-dessus des rois de la terre. » — Il faut remarquer que ce titre n'est point donné à tous les rois d'Israël, cf. Dalman, *l. c.;* Lagrange, *RB*, 1908, p. 487.

6. *Ps.* ii, 7 sqq. Sur l'interprétation de ce psaume chez les Juifs, v. Dalman, *l. c.*, p. 219-224.

connaître la glorification du Messie et l'inauguration de son règne[1].

Ce titre de Fils, donné par Dieu au Messie dans le psaume II, lui est encore attribué dans quelques textes du IVe livre d'Esdras[2]. Cette apocalypse apocryphe ne donne pas d'ailleurs à cette expression un sens plus élevé, et ne témoigne pas d'une tradition plus explicite.

Il semble cependant, que, chez les anciens prophètes, les textes ne manquaient pas, qui auraient pu révéler aux Juifs la dignité plus qu'humaine du Messie. Dans Isaïe, il est appelé non seulement Emmanuel (VII, 14; VIII, 8. 10), — ce nom théophore pourrait n'avoir, comme plusieurs autres, qu'une valeur symbolique[3], — mais « merveilleux conseiller, Dieu fort, père à jamais, prince de la paix » (IX, 5); la réalité devait remplir à la lettre ces promesses magnifiques; mais les contemporains du prophète n'en saisissaient pas toute la grandeur[4]; plus tard, les Septante, plus timides que le prophète,

1. Ce passage du psaume est appliqué au baptême du Christ dans les manuscrits occidentaux de *Luc,* III, 22 (cf. BLASS, *Euang. sec. Lucam*, p. XXXV-XXXIX; WESTCOTT-HORT, *notes on select readings,* p. 57), et par saint JUSTIN, *Dial.,* 88, 103; CLEM. AL., *Paed.*, I, 6, 25; saint AUGUST., *De cons. euang.*, II, 14; *Enchir. ad Laur.*, 49, etc. Saint Paul l'applique à la résurrection du Christ comme à sa manifestation suprême (*Act.,* XIII, 33). Le P. CORLUY, après avoir cité les auteurs catholiques qui interprètent ce texte « de generatione metaphorica, seu de manifestatione diuinae filiationis Christi per eius resurrectionem » ajoute : « huic sententiae tamquam probabiliori subscribimus » (*Spicileg. bibl.,* II, p. 162).

2. *Esdr.,* VII, 28.29; XIII, 32.37.52. — On lit aussi dans *Hénoch*, CV, 2 : « Moi et mon fils nous leur serons unis éternellement »; mais ce verset semble interpolé. Cf. MARTIN, introd., p. XXXVIII. Il en est de même de III *Sibyll.,* 776 (v. *supra,* p. 121, n. 3).

3. « La signification du nom *Emmanuel* (*Dieu avec nous*) n'implique en aucune façon son attribution au Messie. Comme tant d'autres noms propres bibliques, il peut, pris en lui-même, avoir un sens purement commémoratif, ou exprimer la confiance dans le secours de Dieu : tous les exégètes sont d'accord là-dessus » (CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe,* p. 62). — Il serait difficile de tirer un argument plus rigoureux du texte de Jérémie (XXIII, 6), où il est dit du Messie : « Voici le nom dont on l'appellera : *Iahvé notre Justice.* »

4. Le P. CONDAMIN note sur ce texte (*Le livre d'Isaïe,* p. 58) : « *Dieu fort*... Ce nom du Messie s'est pleinement réalisé, et, comme tant d'autres prophéties, en un sens beaucoup plus parfait que ne l'en-

furent déconcertés par ces expressions et, dans leur traduction, ils n'osèrent pas en reproduire la hardiesse[1].

Par son origine cependant, comme par sa dignité personnelle, le Messie prédit dépassait l'humanité; pour Michée (v, 1), il est celui « dont l'origine est ancienne, et remonte aux jours de l'éternité »; sans doute il serait peu sûr de donner à cette expression une rigueur métaphysique[2], mais d'autre part il est impossible de ne voir ici que l'ancienneté de la race de David, et il est difficile de n'y reconnaître qu'une préexistence idéale, soit dans les desseins de Dieu soit même dans les espérances du peuple.

Enfin les visions de Daniel faisaient entrevoir de nouvelles perspectives, et le Messie y apparaissait sur les nuées du ciel, près de Dieu : « J'étais toujours spectateur de ces apparitions nocturnes, et voici venir sur les nuages du ciel comme un fils d'homme, et il parvint jusqu'à l'ancien des jours et on le lui présenta. Et il lui fut donné pouvoir, et gloire, et royauté, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son pouvoir est un pouvoir éternel qui ne lui sera point enlevé, et son règne est un règne qui ne sera pas détruit[3]. »

Cette prophétie ne passa pas inaperçue, son influence est évidente sur le *livre des paraboles* d'Hénoch (*Hén.*, XXXVII-LXXI)[4]; même après la venue de Notre-Seigneur, elle s'imposa encore à l'attention des rabbins, quelque importune

tendaient les contemporains du prophète; car, ignorant le mystère de la sainte Trinité, lorsqu'ils distinguaient de Iahvé le Messie futur, ils ne pensaient pas sans doute à lui attribuer strictement une nature divine. »

1. Tous les titres que porte le texte original ont été supprimés, et remplacés par : « l'ange du grand conseil », *καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.*

2. Dans *Deut.*, XXXII, 7, les « jours de l'éternité » (יְמוֹת עוֹלָם) signifient : « les jours anciens », *Vulg.* : « memento dierum antiquorum. »

3. *Dan.*, VII, 13-14. Le R. P. LAGRANGE, dont j'ai reproduit presque textuellement la traduction (*RB*, 1904, p. 498), montre bien que cette prophétie ne peut s'entendre exclusivement du peuple de Dieu; outre les indications qu'on peut trouver dans le texte lui-même, il faut considérer la tradition presque contemporaine, qui « n'a pas hésité à reconnaître dans le Fils de l'homme un personnage surnaturel » (*ibid.*, p. 504-508). Cf. TILLMANN, *Der Menschensohn*, p. 86-94.

4. Cf. LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 87-98.

qu'elle leur fût devenue [1]. Dans l'évangile surtout sa trace est visible; il suffit de rappeler la suprême réponse du Christ à ses juges : « Bientôt vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel » (*Mt.* XXVI, 64).

Il en est des prophéties précédemment citées comme de ce texte de Daniel : c'est l'évangile qui leur donne toute leur valeur, en les éclairant de la lumière du Christ; en lui tous ces traits s'accusent et s'unissent : il est Fils de Dieu, Dieu fort, né de toute éternité, assis à la droite du Père, de même qu'il est le roi d'Israël, le rédempteur du peuple, le serviteur de Iahvé. Ainsi, comme les Pères aiment à le constater, il interprète, par sa seule manifestation, les prophéties jusque-là méconnues [2]. Sans doute, cette méconnaissance n'est pas totale; des traits survivent de l'esquisse divinement tracée, mais ce sont des traits épars et qui s'effacent [3].

Ce qui vient d'être dit du messianisme doit s'appliquer aussi aux doctrines précédemment étudiées [4] : nous avons pu relever dans l'Ancien Testament bien des traits que nous retrouverons dans la doctrine de la Trinité : la croyance à la

1. *Ibid.*, p. 224-228; HERFORD, *Christianity in talmud and midrash*, p. 296.

2. JUST., *Apol.*, I, 32, 2 : ... *Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου καὶ τῶν ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητοῦ*. Cf. ID., *Dial.*, 76. 100.

3. Qu'on me permette de renvoyer, pour une plus ample démonstration de ce fait, au livre du P. LAGRANGE sur *Le Messianisme chez les Juifs*, et de citer quelques lignes de ses conclusions (p. 265) : « Partout des problèmes posés, nulle part des solutions fermes, acceptées de tous. Quand on prétend que Jésus a pris pour point de départ de son enseignement la foi commune de son peuple en matière eschatologique, on ferme les yeux sur ces hésitations et ces incohérences. Ce qui est vrai, c'est que la plupart des idées dont il s'est servi étaient en effet dans l'air. Mais il a tout groupé dans une solution si simple qu'elle porte le sceau de la divinité, surtout quand on la rapproche des prophéties qu'elle réalise dans une parfaite harmonie. »

4. J'ai insisté un peu plus sur ce point dans les *Etudes*, *l. c.*, p. 726 sqq. — Je ne dirai rien ici de l'Ange de Iahvé, ne pensant pas que les textes de l'Ancien Testament nous conduisent à identifier cet Ange avec le Fils ni avec la Sagesse. Cf. LAGRANGE, *RB*. 1908, p. 497-499 et 1903, p. 212-225.

paternité de Dieu, à l'action sanctifiante de son Esprit, la conception de sa Sagesse, et, secondairement, de sa Parole, comme d'un être distinct de lui et assez nettement personnifié, l'affirmation de la transcendance du Messie : peut-on dire qu'à la veille du christianisme, toutes ces doctrines avaient déjà réagi les unes sur les autres, et tendaient à s'organiser en un ensemble cohérent? ou faut-il reconnaître que ces éléments restaient dispersés, vivant de leur vie propre, et se développant indépendamment les uns des autres? Il me semble que la seconde conception est plus proche des faits. Je ne vois pas que la doctrine de l'Esprit se soit développée parallèlement à celle de la Sagesse, ni que la théologie de la Sagesse ait enrichi le messianisme et se soit combinée avec lui. Tous ces traits devront bientôt se fondre dans l'unité d'une même croyance, mais seulement après nous être apparus dans l'unité d'une même personne.

CHAPITRE II

LE JUDAÏSME PALESTINIEN.

Les livres de l'Ancien Testament avaient pour nous un intérêt de premier ordre : si nous n'y pouvions reconnaître le dogme de la Trinité clairement et pleinement révélé, du moins nous y pouvions trouver, comme dans leurs sources, bien des doctrines qui plus tard devaient entrer dans le dogme chrétien. Les livres postérieurs du judaïsme palestinien, apocalypses, targums, talmuds, midrachs, ne peuvent prétendre au même rôle ; ils ne sont point les sources de notre dogme, et sur la théologie trinitaire ils n'ont exercé qu'une influence minime. Cependant ils ne peuvent être entièrement passés sous silence : comparés à la révélation juive, d'où ils dérivent mais qu'ils détournent, ils nous permettent d'en mieux saisir la vraie direction ; comparés aux livres chrétiens, composés à la même époque, ils accusent toute la différence qui distingue la tradition des hommes de la révélation de Dieu. Si notre esquisse est fidèle, cette double comparaison s'en dégagera d'elle-même, sans qu'il nous soit besoin d'y insister.

Cette esquisse ne prétend pas retracer dans toute leur complexité les conceptions de Dieu, des puissances, des êtres intermédiaires, qui s'entremêlent dans les recueils rabbiniques, et beaucoup moins les ramener à l'unité. Ainsi que l'observait sagement M. L. Blau, parlant précisément de ces thèses, « on ne trouve ni dans le Targum, ni dans le Talmud, ni dans le Midrach, une cohérence absolue, étant donné que différentes personnes y ont exprimé leurs vues [1] ». On se

1. Art. *Shekinah*, dans *The Jewish Encyclopedia*, p. 259. — Pour

bornera donc ici à signaler, dans le judaïsme de cette époque, les doctrines qui ont avec la théologie de la Trinité un rapport moins éloigné.

§ 1. — Dieu.

Si l'on ne considérait que les apocalypses et les targums, on serait porté à voir avant tout dans la théologie judaïque un effort pour affirmer la transcendance divine, au risque d'isoler Dieu du monde ; ce caractère est en effet très accusé, surtout dans le judaïsme le plus ancien, et nous aurons bientôt à y insister ; mais il ne doit pas faire perdre de vue la conception de la paternité de Dieu : les voyants des apocalypses la négligent le plus souvent [1], les traducteurs des targums l'effacent dans les textes bibliques [2], mais, à partir de la fin du Iᵉʳ siècle de notre ère, les rabbins s'y attachent et s'en nourrissent [3].

l'importance respective qu'il faut accorder à ces différents courants d'idées, les savants juifs s'accordent rarement avec les savants chrétiens : qu'on se rappelle, par exemple, les violentes attaques de M. Perles contre M. Bousset (*Bousset's Religion des Judenthums*), ou, contre la *Jüdische Theologie* de Weber, les protestations indignées de M. Schechter (*Some aspects of Rabbinic theology. JQR*, VI (1894), p. 417-427, 633-647). Il faut ajouter que, entre les Juifs eux-mêmes, les divergences ne sont guère moins accusées : on sait l'accueil qu'ont trouvé, chez beaucoup de ses coreligionnaires, les thèses de M. Friedlaender sur le gnosticisme juif aux deux premiers siècles de notre ère.

1. Cependant, dans *Jubilés*, I, 28, Dieu est dit « le Père de tous les enfants de Jacob ».

2. Dans *Isaïe*, LXIII, 16 et LXIV, 17, אָבִינוּ est traduit : « Toi, dont la miséricorde pour nous est aussi grande que celle d'un père pour son enfant ». Dans *Jerem.*, III, 4 et 19, אָבִי, « mon Père », est changé en רִבּוֹנִי, « mon Seigneur ». Cependant le nom de Père est maintenu par le targum d'Onkelos dans *Deut.*, XXXII, 6, et par le targum de Jérusalem dans *Exod.*, XV, 2 et *Deut.*, XXXII, 6 (dans ce dernier passage, le targumiste a ajouté un déterminatif pour atténuer la hardiesse de l'expression : « votre Père *du ciel* »). Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, 156, 157.

3. Dalman, *ibid.*, 152 : « Als Gottesbezeichnung wird der Vatername in den pseudepigraphischen Schriften nirgends gebraucht. Erst die Aussprüche der Rabbinen vom Schlusse des ersten Jahrhunderts ab enthalten Belege. »

« On ne doit pas dire, enseignait Eléazar ben Azaria (100 après J.-C.) : Je n'ai aucun désir de porter des habits de tissus mélangés, ni de manger de la viande de porc, ni de contracter un mariage prohibé, je m'en abstiens donc. Mais qu'on dise : J'en aurais bien le désir, mais que dois-je faire après que mon Père dans le ciel m'a défendu tout cela[1]? » Un siècle plus tard, Jehuda ben Tema disait : « Sois hardi comme un léopard, rapide comme un aigle, agile comme une gazelle et fort comme un lion, pour faire la volonté de ton Père dans le ciel[2]. » Dans les prières, en particulier dans le *Chemoné-Esré*[3], le titre de Père est parfois donné à Dieu, associé le plus souvent au titre de roi, qui en précise la signification; il exprime plus de vénération que de tendresse; il rappelle le texte de Malachie (« si je suis Père, où est l'honneur qui m'est dû? ») plus que les prières ou paraboles évangéliques[4].

D'autres fois, c'est Israël qui est représenté comme le fils de Dieu; les textes sont ici beaucoup plus nombreux, et l'accent en est souvent plus familier et plus tendre[5]. Mais on y

1. *Sifrâ,* 93 d, trad. LAGRANGE (*Le Messianisme,* p. 152).

2. *Aboth,* v, 20 a (éd. Strack, p. 46). — M. BOUSSET cite (p. 434) une parole de Zadok (vers 70 p. C.) : « Maître du monde, mon Père qui es au ciel, tu as laissé détruire ta ville et brûler le temple, et tu restes tranquille et insouciant. » Mais ce texte, qui se rencontre dans une compilation tardive (*Tanna dibê Elija*), est d'une authenticité bien incertaine. Cf. BACHER, *Die Agada der Tannaiten,* I², p. 45.

3. Cinquième et sixième demande, d'après la recension babylonienne; DALMAN (p. 156) compare une prière d'Aqiba, qui commence par les mots : אָבִינוּ מַלְכֵּנוּ (*b. Taan.,* 25 b).

4. Cf. DALMAN, 157; BOUSSET, 434.

5. Ainsi, dans cette parabole de R. JEHOUDA (*Mekilta,* sur *Ex.,* XIV, 19) : « A qui ressemble cela (l'ange de Iahvé conduisant Israël dans le désert)? A un voyageur qui, dans un chemin, faisait marcher son fils devant lui. Des voleurs vinrent pour le lui enlever. Alors il le fit passer derrière lui. Le loup vint derrière lui, alors il le mit devant lui. Les voleurs vinrent par devant, et les loups par derrière; alors il le prit dans ses bras. Le fils souffrit du soleil; le père étendit son manteau sur lui. Il eut faim, il lui donna à manger; il eut soif, il lui donna à boire. Ainsi fit le Saint, béni soit-il... » On peut lui comparer cette parabole de R. Antigonus expliquant, à propos de *Ex.,* XIII, 21, pourquoi Dieu lui-même conduisit les Israélites, au lieu d'en remettre le soin aux anges du service (*Mekilta, in h. l.*) : « C'est comme un

sent un exclusivisme farouche et parfois un orgueil intolérable : Dieu appartient à Israël autant qu'Israël appartient à Dieu. Eléazar ben Azaria interprétait dans ce sens le *Deutér.*, XXVI, 17. 18 : (« Tu as choisi aujourd'hui Iahvé... et Iahvé aujourd'hui t'a choisi ») : « De même, faisait-il dire à Dieu, que vous me reconnaissez comme le Dieu unique dans le monde, ainsi je vous reconnais comme l'unique peuple sur la terre[1]. » De même Aqiba disait, en commentant *Exod.*, XV, 2 :

Je veux parler des beautés et des attraits du Saint, béni soit-il, devant tous les peuples du monde. Car voici, les peuples du monde demandent aux Israélites (*Cant.*, v, 9) : « Qu'a donc ton bien-aimé de plus que les autres, pour que tu nous aies ainsi conjurés », pour que vous vous obstiniez à mourir pour lui, à être frappés pour lui, selon qu'il est écrit (*ib.*, I, 3) : « C'est pourquoi les jeunes filles t'aiment », c'est-à-dire on t'aime jusqu'à la mort[2]; et encore (*Ps.* XLIV, 23) : « Pour toi nous sommes frappés tous les jours »? Voyez, vous êtes beaux; voyez, vous êtes des héros; venez et mêlez-vous à nous! Mais les Israélites leur répondent : Le connaissez-vous? Nous voulons vous dire quelques-uns de ses attraits : « Mon bien-aimé est blanc et rose » (*Cant.*, v, 10). Quand ils entendent ces louanges, ils disent aux Israélites : Nous voulons aller avec vous, selon qu'il est écrit (*ib.*, VI, 1) : « Où est parti ton bien-aimé, ô belle entre les femmes? Où s'en est allé ton bien-aimé? nous voulons le chercher avec toi. » Mais les Israélites leur répondent : Vous n'avez point de part avec lui, mais (*ib.*, II, 16) : « Mon bien-aimé m'appartient et moi à lui »; et encore (*ib.*, VI, 3) : « Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi[3]. »

On ne saurait méconnaître l'ardeur de cette foi religieuse, et la mort d'Aqiba en dit assez la sincérité; mais c'est perdre

roi qui, de son trône, rend ses sentences jusqu'à ce qu'il fasse nuit, jusqu'à ce que ses fils soient dans les ténèbres avec lui; alors, quand il quitte son trône, il prend la lampe et éclaire ses fils. Et les grands du royaume s'approchent et lui disent : « Nous voulons prendre la lampe, et éclairer tes fils. » Mais il répond : « Si je prends la lampe moi-même pour éclairer mes fils, ce n'est pas que je manque de serviteurs, mais voilà, je veux vous montrer l'amour que je porte à mes fils, afin que vous leur rendiez honneur. » Ainsi le Saint, béni soit-il, a manifesté devant les peuples de la terre son amour pour Israël... »

1. BACHER, I², p. 226.

2. Aqiba joue ici sur les mots : עלמות (les jeunes filles) et על מות (jusqu'à la mort).

3. *Mekilta*, sur *Ex.*, XV, 2 (trad. WINTER-WUENSCHE, p. 122).

sa peine que d'en vouloir voiler l'exclusivisme[1] : cette page, si éloquente malgré ses subtilités, si passionnée, si farouche, est digne de celui qui fut le maître et le martyr du judaïsme ; mais on n'est pas surpris non plus que son auteur ait été le principal soutien du faux Messie, du malheureux et cruel Bar-Kokeba.

Il n'est pas étonnant non plus que cette conception étroite et jalouse du Dieu d'Israël ait appauvri la religion : on en vint, plus tard surtout, à se représenter Dieu, comme assujetti lui-même à la loi, récitant sa prière quotidienne[2], se faisant purifier par Aaron après s'être souillé au contact de l'Égypte[3], ou se purifiant lui-même par le feu après avoir enseveli Moïse[4]. En faisant ainsi peser sur Dieu lui-même le joug de la loi, les Juifs croyaient le rendre plus tolérable en même temps que plus sacré ; ils ne faisaient que rendre leur servitude plus inévitable en l'étendant jusqu'à Dieu.

Dans les conceptions, étudiées jusqu'ici, de la paternité divine et des rapports de Dieu avec Israël, on voit surtout un effort de la piété juive pour se rapprocher de Dieu, ou plutôt pour rapprocher Dieu d'elle. Un autre courant de pensée, moins profond sans doute, mais plus apparent, du moins dans les plus anciens livres, tend au contraire à éloigner Dieu du monde et des hommes.

Ce souci se trahit dans les apocalypses, en particulier dans les ascensions, où l'imagination se donne libre carrière pour décrire l'immense itinéraire du voyant. « Hénoch, enlevé par les vents, approche d'un palais en pierres de grêle, entouré de flammes, habité par des chérubins. Ce n'est point

1. Comme le font, par exemple, Winter et Wuensche dans leur note sur ce passage (p. 123, n. 1).

2. En voici le texte d'après *b. Berakhoth*, 7 a (Schwab, i, p. 244) : « Puisse-t-il arriver que ma miséricorde l'emporte sur ma colère, que ma générosité s'exerce dans toutes mes actions, que je me montre favorable à mes enfants, et que je les traite mieux que ne le mérite leur conduite. »

3. *Chemoth rabba*, 15 (Weber, 159).

4. *Sanhédrin*, 39 a (*ibid.*). Sur cet ensevelissement de Moïse par Dieu, cf. *Mekilta*, sur *Exod.*, xiii, 19.

encore la demeure de Dieu. Il arrive enfin devant une maison, bâtie en langues de feu, et en tout si excellente, en magnificence, en splendeur et en grandeur, qu'on ne peut la décrire : « Son sol était de feu; des éclairs et le cours des étoiles (formaient) sa partie supérieure, et son toit, lui aussi, était de feu ardent[1]. » C'était encore relativement simple : dans l'Hénoch slave, dans l'apocalypse d'Abraham l'itinéraire est beaucoup plus compliqué[2]. » Le P. Lagrange, à qui j'emprunte ces lignes, ajoute avec raison : « Si la religion a pour but d'unir l'homme à Dieu, on ne peut que regretter l'ancien Dieu d'Israël, qui était toujours au milieu de son peuple. »

Sur ces imaginations des auteurs d'apocalypses renchériront encore les spéculations des rabbins, dont la tradition ésotérique brodera ses fantaisies autour du trône de Dieu, de sa gloire, et surtout du char décrit dans la vision d'Ezéchiel[3].

Ces rêveries apocalyptiques ou théosophiques n'atteignaient que des groupes assez restreints d'initiés. Mais les traductions de la Bible en langue araméenne, les targums, étaient lues par tous les Israélites, et les conduisaient, par d'autres voies, à la même conception d'un Dieu séparé du monde.

Les images anthropomorphiques, si fréquentes dans les récits bibliques, sont scrupuleusement effacées; on y emploie les procédés de style familiers aux auteurs d'apocalypses. Ceux-ci, pour mieux signifier la transcendance de leurs visions, évitent souvent les descriptions directes, et les remplacent par des comparaisons : « les murs de cette maison étaient *comme* une mosaïque en pierres de grêle, son toit était *comme* le chemin des étoiles[4]... » Les targumistes em-

1. *Hénoch*, XIV, 7.

2. LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 53. On peut citer encore dans le même sens le *Testament de Lévi*, III. On trouvera beaucoup d'autres exemples dans BOUSSET, *Himmelsreise der Seele, Archiv für Religionswissenschaft*, IV, p. 136-169, 229-273.

3. Presque tous les grands rabbins se sont exercés à ces spéculations : ainsi Jokhanan ben Zakkaï (BACHER, I², p. 39 sqq.), Nekhunia ben Hakkana (p. 56), Eléazar b. Arach (p. 70), Ismaël b. Elicha (p. 261 sqq.), Aqiba (p. 332 sqq.), etc.

4. *Hénoch*, XIX, 10.11.

ploient volontiers la même périphrase ; on lit dans la *Genèse* (XVIII, 8) que les anges reçus par Abraham mangèrent, de même ceux que reçut Loth (XIX, 3) ; le targum de Jonathan traduit : « C'était comme s'ils mangeaient[1]. »

Plus souvent, on recourt à un autre procédé, très fréquemment employé aussi dans les apocalypses[2] : au lieu de dire que Dieu fait ou voit quelque chose, on dit que quelque chose a été fait ou vu devant Dieu : la tournure passive manifeste l'effet, mais voile l'agent, et Dieu apparaît non plus comme l'acteur du drame, mais comme le juge ou le témoin devant qui tout se déroule. On n'ose même plus dire que Dieu veut ou que Dieu sait, mais que quelque chose a été agréable à Dieu, ou manifesté devant lui[3].

Souvent ces légères retouches ne suffisent pas, et il faut appliquer au texte un traitement plus énergique pour en faire disparaître les hardiesses : l'homme n'est plus créé « à l'image de Dieu » (*Gen.*, I, 6), mais « à l'image des anges » ; « Adam est devenu comme l'un de nous » (*Gen.*, III, 32) est traduit : « Adam est devenu unique au monde ». Dieu dit à Jacob : « Tu as lutté contre Dieu et contre les hommes » (*Gen.*, XXXII, 29) ; d'après le targum d'Onkelos : « Tu as été grand devant Iahvé et près des hommes. » On lit dans l'*Exode* (XXXIII, 11) que Moïse parla à Dieu « face à face » ; dans le targum de Jonathan : « Moïse entendit le bruit de la voix, mais ne vit pas l'éclat de la face. »

Toutes ces corrections de détail, en s'accumulant, déforment entièrement le récit biblique; Dieu disparaît de l'histoire de son peuple. Son nom même, Iahvé, n'est plus pro-

1. Cf. WEBER, p. 155.
2. Cf. LAGRANGE, *Le messianisme*, p. 43.
3. M. GINSBURGER, *Die Anthropomorphismen in den Thargumim*, (Braunschweig, 1891), p. 29-34, établit les règles suivantes : On emploie la périphrase passive avec קדם, quand le texte prête à Dieu une action humaine, p. ex. une perception sensible, ou encore quand une action accomplie par les hommes provoque en Dieu un sentiment. Dans le premier cas, les targums de Jérusalem emploient partout la périphrase avec קדם, les targums de Babylone ne l'emploient que quand la perception sensible est entendue au sens propre et non au sens figuré.

noncé. Déjà dans les Septante, la sentence du *Lévitique* (XXIV, 16) contre les blasphémateurs est traduite : « Que celui qui prononce le nom du Seigneur soit puni de mort. » Josèphe dit de même : « Dieu enseigna à Moïse la prononciation de son nom, que les hommes ne connaissaient pas encore ; je n'ai pas le droit de la dire[1]. »

On se sert alors, pour nommer Dieu, de qualificatifs : le Très-Haut, le Saint, le Béni, l'Éternel, le Tout-Puissant, le Miséricordieux, le Vivant (ou le Dieu vivant), etc.[2]; ou bien on emploie les titres qui expriment son domaine : le Seigneur ou le Dieu du ciel, le Seigneur des esprits, le Roi des rois, etc[3]. Ailleurs on préfère des locutions abstraites ou figurées : la Gloire, la Puissance, le Nom, la Parole, le Lieu, le Ciel, la Demeure.

En elles-mêmes, ces figures de langage sont inoffensives, et on en peut remarquer l'emploi jusque dans le Nouveau Testament ; mais, quand elles deviennent d'un usage exclusif, elles tendent à appauvrir la religion et à paralyser la prière. Ces scrupules exagérés peuvent aussi développer la superstition, ou substituer au culte d'un Dieu désormais inaccessible le culte des puissances intermédiaires.

Le judaïsme n'a point échappé à ces dangers : le nom de Iahvé, en devenant mystérieux, est devenu aussi une formule magique, dont la seule prononciation opère des merveilles. Moïse tua l'Égyptien rien qu'en prononçant sur lui le nom de Iahvé[4]; Pharaon, ayant demandé à Moïse de lui dire à l'oreille le nom de son Dieu, tomba, dès qu'il l'entendit, privé de sentiment; Moïse le ranima; Pharaon écrivit le nom sur une tablette, qu'il scella; un prêtre, n'ayant pas respecté ce secret, tomba frappé de mort[5]; la mer Rouge se divisa, parce qu'elle

1. *Antiq. iud.*, II, 276. Cf. DALMAN, *Der Gottesname Adonaj*, p. 36 sqq.; *Die Worte Jesu*, 159 sqq.; BOUSSET, 353 sqq.

2. Sur ces noms, v. BOUSSET et DALMAN, *ll. cc.*, qui ont étudié leur emploi respectif dans les différents livres de cette époque.

3. BOUSSET, p. 359-360.

4. R. NEKHEMIA, d'après BACHER, II, p. 252.

5. ARTAPAN, d'après EUSÈBE, *Praep. euang.*, IX, 27 (*PG*, XXI, 733) : *τὸν δὲ (βασιλέα)... κελεῦσαι τῷ Μωΰσῳ τὸ τοῦ πέμψαντος αὐτὸν θεοῦ εἰπεῖν ὄνομα διαχλευάσαντα αὐτόν. Τὸν δέ, προσκύψαντα πρὸς τὸ οὖς, εἰπεῖν. Ἀκούσαντα*

avait vu sur la verge de Moïse le nom divin[1]. Pour Dieu lui-même, son nom est une arme, et la seule dont il ait besoin[2]. Cette superstition se développa plus tard : c'est en prononçant son nom que Dieu a créé le monde ; en le prononçant, le grand-prêtre Pinkhas s'est envolé à travers les airs à la poursuite de Bileam, et Abisaï a fait tenir David suspendu entre ciel et terre, pour échapper à l'épée du Philistin[3].

Autour et au-dessous de ce Dieu isolé et innommable, se détachent parfois des êtres intermédiaires ; ainsi dans ce curieux passage du *Testament* de Juda (xxv, 1. 2) :

Moi et mes frères, nous serons chefs en Israël. Lévi le premier, moi le second, Joseph le troisième, Benjamin le quatrième, Siméon le cinquième, Issachar le sixième, et ainsi tous à notre rang. Et le Seigneur a béni Lévi ; l'ange de la face, moi ; les puissances de la gloire, Siméon ; le ciel, Ruben ; la terre, Issachar ; la mer, Zabulon ; les montagnes, Joseph ; le tabernacle (ἡ σκηνή), Benjamin ; les luminaires, Dan ; l'Eden, Nephthali ; le soleil, Gad ; la lune, Aser[4].

Sans doute, il serait imprudent de trop presser ces personnifications, d'ailleurs si hétérogènes : à côté des éléments et des astres, l'ange de la face, les puissances de la gloire, et sans doute aussi la Demeure, ou la *Chekina*, selon le terme reçu plus tard dans le judaïsme. Il faut reconnaître cependant que la distinction de ces forces et leur personnification ne sont guère moins accusées dans ce texte palestinien du IIe siècle

δὲ τὸν βασιλέα, πεσεῖν ἄφωνον· διακρατηθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ Μωΰσου, πάλιν ἀναβιῶσαι...

1. R. Nekhemia, d'après Bacher, II, p. 273.

2. R. Jehouda, dans *Mekilta* sur *Ex.*, xv, 3.

3. Pour ces trois derniers exemples v. Heitmueller, *Im Namen Jesu*, p. 132 sqq., où l'on trouvera réunis beaucoup d'autres textes, d'une époque assez basse. — On retrouve cette superstition magique du nom dans *Hénoch*, LXIX, 13 sqq.

4. Ce texte appartient à la plus ancienne rédaction des *Testaments*, et se trouve sans variante notable dans les différentes recensions grecques et arméniennes. Il semble cependant qu'il y ait quelque incohérence, pour le rang assigné aux 12 patriarches, entre la 1re partie et la 2e ; voici le texte grec de la 2e, la seule qui importe à notre sujet : *καὶ ὁ Κύριος εὐλόγησε τὸν Λευί, ὁ δ' ἄγγελος τοῦ προσώπου ἐμέ, αἱ δυνάμεις τῆς δόξης τὸν Συμεών, ὁ οὐρανὸς τὸν Ῥουβίμ, τὸν Ἰσαχὰρ ἡ γῆ, ἡ θάλασσα τὸν Ζαβουλών, τὰ ὄρη τὸν Ἰωσήφ, ἡ σκηνὴ τὸν Βενιαμήν, οἱ φωστῆρες τὸν Δάν, ἡ τρυφὴ τὸν Νεφθαλείμ, ὁ ἥλιος τὸν Γάδ, ἡ σελήνη τὸν Ἀσήρ.*

av. J.-C., que ne le seront chez Philon celles des puissances.

On n'est donc pas surpris que les Juifs aient été tentés de rendre un culte aux anges et aux éléments. La défense de l'*Exode,* xx, 23 (« vous ne vous ferez pas des dieux d'argent et des dieux d'or ») est interprétée par R. Ismaël (*Mekilta,* in h. l.) comme une défense de faire des statues d'anges, d'ophanim, de chérubins, et, dans le Targum de Jérusalem, comme une défense d'adorer des représentations du soleil, de la lune, des étoiles, des planètes et des anges. L'histoire de l'hérésie judaïsante de Colosses suffirait à montrer que ce culte des anges n'était pas un danger imaginaire[1].

D'après une conversation curieuse de R. Ismaël et de R. Aqiba sur le premier verset de la *Genèse,* nous voyons aussi que certains docteurs juifs étaient tentés de diviniser le ciel et la terre, et d'interpréter ce verset, comme devaient le faire plus tard certains gnostiques[2].

Mais c'étaient surtout les attributs mêmes de Dieu qui tendaient à s'y distinguer à demi, à devenir des puissances, comme ils le furent chez Philon. On sait que, pour le philosophe alexandrin, les deux puissances principales se distinguent comme les deux noms de Dieu : θεός, Elohim, c'est la puissante créatrice ou de bienfaisance; κύριος, Iahvé, c'est la

1. Cf. A. L. Williams, *The cult of the angels at Colossae* (*JTS,* 1909, p. 413-439). — M. Reitzenstein (*Poimandres,* p. 69-81) a prêté un rôle beaucoup plus important au culte des astres dans le judaïsme; je ne pense pas qu'il ait prouvé sa thèse.

2. *b. Khagiga,* 12 a : Un jour Ismaël demande à Aqiba : Puisque, pendant vingt-deux ans, tu as été l'élève de Nahum de Gimzo, qui voyait un enseignement dans chaque אֵת de la Thora, dis-moi ce que signifie אֵת au premier verset de la Thora? Aqiba répondit : Si les mots הַשָּׁמַיִם (le ciel) et הָאָרֶץ (la terre) n'étaient pas précédés de אֵת, je les tiendrais pour des noms de divinités; mais la particule nous fait voir qu'il s'agit seulement là de ce que nous entendons par ciel et terre. — L'interprétation ainsi écartée ressemble étrangement à l'interprétation gnostique rapportée par saint Irénée (I, 18, 1) : *ὁ γὰρ Μωϋσῆς, φασίν, ἀρχόμενος τῆς κατὰ τὴν κτίσιν πραγματείας, εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τὴν μητέρα τῶν ὅλων ἐπέδειξεν, εἰπών· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Τεσσάρα οὖν ταῦτα ὀνομάσας, θεὸν καὶ ἀρχὴν, οὐρανὸν καὶ γῆν, τὴν τετρακτὺν αὐτῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, διετύπωσε.* Cf. M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts,* I (Breslau, 1880), p. 168.

puissance royale ou de justice[1]. Cette distinction est bien juive d'origine[2], car on en retrouve une analogue, bien qu'inverse, dans le judaïsme palestinien : « Partout où Dieu est appelé Iahvé, il agit avec miséricorde; quand il est appelé Elohim, il agit en stricte justice[3]. » Certains rabbins accusent encore davantage cette distinction : interprétant le passage de Daniel (IV, 17), où il est dit : «... jusqu'à ce que des sièges fussent placés », R. José le Galiléen et R. Aqiba expliquent que l'un des sièges est pour la justice, et l'autre pour la bienfaisance[4]. Toutefois, le passage du Talmud où cette interprétation est rapportée mentionne aussi la vive désapprobation qu'elle rencontra de la part d'un autre rabbin, Eléazar, fils d'Azariah. A cette date, en effet, la controverse avec les *Minim*, c'est-à-dire probablement avec les chrétiens[5], a rendu suspecte toute distinction de plusieurs puissances en Dieu[6].

1. Cf. *infra*, p. 179.

2. C'est donc, je crois, faire fausse route que de chercher, comme M. Bréhier (*Les idées philosophiques de Philon*, p. 147), l'origine des deux puissances principales de Philon, θεός et κύριος, dans les dieux abstraits de la mythologie stoïcienne, χάρις et δίκη.

3. *Sifre*, 71 a (sur *Deuter.*, III, 24); cf. *Pesikta*, 149 a, 164 a; *Berechith rabba*, 12, 15; *Mekilta* sur *Ex.*, XIV, 19 et XV, 2; *targum* de *Ps.* LVI, 11. Dalman, *Der Gottesname Adonaj*, p. 59; Weber, p. 154.

4. *b. Sanh.*, 38 b. Une première interprétation d'Aqiba, durement reprise par José, attribuait un des deux sièges à David, c'est-à-dire au Messie. Cf. Lagrange, *Le messianisme*, p. 224-226.

5. M. Friedlaender a voulu voir dans les *Minim* des gnostiques juifs : il a défendu cette thèse dans la plupart de ses nombreux ouvrages et en particulier dans *REJ*, XXXVIII (1899), p. 194 sqq. et dans *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Berlin, 1905), p. 179 sqq. Il a été vivement combattu par W. Bacher, I. Lévy (*REJ*, *ib.*, p. 38 sqq., 204 sqq.) et bien d'autres. On reconnaîtra cependant que *Minim* a parfois, surtout dans la plus ancienne littérature rabbinique, le sens que M. Friedlaender lui a donné; mais le plus souvent les *Minim* sont les chrétiens. Cf. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, p. 361-397. G. Hoennicke, *Der Minäismus*, dans *Das Judenchristentum im 1ten und 2ten Jahrh.* (Berlin, 1908), p. 381-400; Lagrange, *Le messianisme*, p. 290-300.

6. Le controverse vise d'ordinaire la théorie des *deux puissances* (שתי רשויות), c'est-à-dire, semble-t-il, la divinité du Fils de Dieu et sa distinction d'avec le Père : ainsi R. Ismael et R. Idi d'après *b. Sanh.*, 38 b; R. Jonathan d'après *Ber. r.*, 8, p. 22 d. Cf. Herford, p. 261 sqq.; Lagrange, p. 296; Friedlaender, p. 186.

§ 2. — L'Esprit.

Le développement doctrinal qui vient d'être esquissé a déformé la théologie judaïque plus qu'il ne l'a enrichie. Il présente du moins l'intérêt d'une évolution spontanée et vivante. On n'en saurait dire autant des doctrines de l'Esprit, de la Sagesse, de la Parole, qu'il faut exposer maintenant.

A première vue, il peut sembler que ces différents aspects de la théologie de l'Ancien Testament se soient éclairés et précisés dans le judaïsme. En ce qui regarde l'Esprit, plusieurs historiens font remarquer, comme la preuve d'un progrès certain [1], le nom d'Esprit-Saint qui lui est donné dès lors comme il le sera dans le Nouveau Testament [2]. Je ne sais s'il faut attacher tant de signification à cet usage : il semble qu'il faille l'attribuer surtout à la désuétude où était tombé le nom de Iahvé ; on ne peut plus dire : l'Esprit de Iahvé, on dit : l'Esprit de sainteté ou l'Esprit-Saint [3].

1. Hackspill, *RB*, 1902, p. 70 : « Les Psaumes de Salomon sont... les premiers à nommer explicitement l'« Esprit-Saint » (xvii, 42) et Onk. in *Gen.*, xlv, 27, dit formellement que l'Esprit-Saint reposa sur Jacob. Quoiqu'il ne s'agisse pas dans ces cas d'une hypostase, le seul fait de l'existence de ce nom marque un progrès et prouve que l'Esprit-Saint commençait à être individualisé, à être considéré en lui-même, car autrefois on aurait dit « l'Esprit de Iahweh » ou « le Saint Esprit de Iahweh ». »

2. On lit dans *Is.*, lxiii, 10. 11 « son Esprit Saint » (de Iahvé) : *Ps.* li, 13, « ton Esprit-Saint ». Dans *Daniel* (iv, 5.6.15 ; v, 11) Nabuchodonosor et la femme de Balthazar disent que Daniel a « l'Esprit des dieux saints ». Dans les trois premiers passages, Théodotion traduit : « l'Esprit saint de Dieu », dans le dernier, les LXX traduisent : « l'Esprit-Saint ». Cf. LXX, *Ps.* cxlii, 10 « ton Esprit-Saint ». LXX *Dan.*, vi, 3 : « l'Esprit-Saint ». Théod. *Suz.*, 45 : « Dieu excita l'esprit saint d'un jeune homme nommé Daniel ». *Sap. Sal.*, i, 5 : *ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον.* vii, 22 : *ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ (αὐτὴ) πνεῦμα νοερόν, ἅγιον....* ix, 17 « tu as envoyé ton Saint-Esprit. » *Ps. Sal.*, xvii, 42 : *ὁ θεὸς κατηργήσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως.* *Jubil.*, i, 21 : « Donne-leur un cœur pur et un esprit saint. » IV *Esdras*, xiv, 22 : « mitte in me Spiritum Sanctum ». Cf. Bousset, *Rel. des Judentums*, p. 401.

3. Ce qui confirme cette interprétation, c'est que cet usage ne devient fréquent que dans le rabbinisme ; on aura pu remarquer que, dans les exemples cités ci-dessus, la formule « Esprit-Saint » n'a pas la valeur d'un nom personnel.

Plus remarquable sans doute est la personnification de l'Esprit, assez fréquente dans les écrits rabbiniques : assez volontiers on dit que « l'Esprit-Saint parle », « l'Esprit-Saint s'écrie », etc[1]. Ces habitudes de style sont notables, et très différentes de celles qu'on a remarquées plus haut dans l'Ancien Testament ; toutefois on trouve dans le rabbinisme tant d'abstractions personnifiées, qu'on n'ose pas prêter à l'Esprit une hypostase plus consistante qu'à la Chekina ou à la Memra.

Un fait beaucoup plus important à constater que ces habitudes de langage, c'est que l'Esprit-Saint n'est plus représenté, ainsi qu'il l'était chez les prophètes, comme une force actuellement agissante. Ni les auteurs d'apocalypses ni les rabbins n'ont conscience de subir l'action de l'Esprit, d'être inspirés et mus par lui[2], comme l'étaient Isaïe ou Ezéchiel, comme le seront bientôt les apôtres. On lit dans le Talmud que l'ancien temple contenait cinq trésors qu'Israël a perdus avec lui : le feu du ciel, l'arche d'alliance, Urim et Tummim, l'huile du sacre et le Saint-Esprit[3]. Ce n'est là sans doute qu'une de ces énumérations fantaisistes, où se complaisaient les rabbins, mais elle traduit à sa manière une réalité profonde, dont les livres post-exiliens portent mainte trace : « il n'y a plus de prophète[4]. » De là, cette impression, si souvent exprimée, de provisoire, d'attente : on s'abstient de trancher

1. V. g. *Mekilta* sur *Ex.*, XV, 2 et XV, 9.

2. Les auteurs des livres sibyllins ne font pas exception : ils font parler les sibylles comme leurs coreligionnaires de Judée font parler Hénoch ou Esdras : de part et d'autre, l'écrivain ne revendique pas l'inspiration pour soi, mais pour quelque héros du passé. Philon, au contraire, se croit personnellement inspiré ; mais il ne développe pas la doctrine de l'Esprit-Saint, et accuse ici une influence hellénique plus qu'une influence judaïque.

On remarquera que les voyants des apocalypses sont inspirés le plus souvent non par l'Esprit-Saint, mais par des anges.

3. *b. Ioma*, 21 b ; *j. Taanith*, II, 1 (SCHWAB, VI, 153) ; *j. Makkoth*, II, 6 (*ib.*, XI, 90).

4. *Ps.* LXXIV, 9. Cf. I *Macch.*, IX, 27 : ἐγένετο θλίψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραήλ, ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης αὐτοῖς. JOSEPH. *Ap.*, I, 8, 41 : ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.

les cas douteux, on en réserve la décision au prophète qui viendra. C'est lui qui décidera du sort des familles sacerdotales dont les généalogies sont perdues [1]; c'est lui qui dira ce qu'il faut faire des débris de l'autel des holocaustes profané par les Gentils (I *Mach.*, IV, 46); on institue Simon chef et grand-prêtre, « jusqu'à ce que vienne un prophète fidèle » (*ib.*, XIV, 41) [2]. Et quand Jean-Baptiste apparaîtra, on viendra lui demander : « Es-tu le prophète? » (*Jean*, I, 21). De là aussi, cette servilité vis-à-vis de la loi écrite et de la tradition : c'est du passé qu'on attend toute la lumière, les docteurs d'Israël ne sont que des « répétiteurs [3] »; on sait quel étonnement provoqua Jésus quand il commença à enseigner « comme ayant autorité ».

De cette servitude de la lettre, l'Esprit a délivré les chrétiens, et l'on n'a qu'à relire l'épître aux Galates pour sentir le prix de cette délivrance, pour apprécier le contraste de ces deux religions. Mais, si on l'a compris, on ne cherchera pas chez les esclaves de la lettre une doctrine vivante de l'Esprit; en ce point encore c'est du prophétisme que le christianisme dépend; du judaïsme il n'a reçu que quelques formules [4].

Au reste, dans le judaïsme même, les traits les mieux frappés de la doctrine de l'Esprit viennent de la théologie des prophètes. On remarque surtout l'influence du texte d'Isaïe (XI, 1 sqq.) : « sur lui reposera l'Esprit de Iahvé, esprit de sagesse et d'intelligence... » On en retrouve un écho dans *Hénoch,* XLIX, 3 : « En lui (l'Élu) habite l'esprit de sagesse et l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice » [5]; dans le *Testa-*

1. *Esdr.*, II, 63: *Neh.*, VII, 65. Dans ces deux passages, celui qu'on attend est un prêtre qui aura urim et tummim.

2. Cf. PHILON, *De spec. leg.*, I, 65 (*M.* II, 222) : ... *ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει*. *Test.* XII *Pat.*, *Lévi*, VIII, 15. Sur « le prophète », cf. VOLZ, p. 190 sq.

3. De là le nom de *tannas* qu'ils ont reçu, et le nom de *michna* donné au recueil de leurs sentences.

4. Outre l'expression « l'Esprit-Saint », commune au rabbinisme et au christianisme, on peut remarquer l'« Esprit de vérité » (*πνεῦμα τῆς ἀληθείας*) qui, dans les *Testaments,* s'oppose à l'esprit d'erreur (*πνεῦμα τῆς πλάνης*) : *Juda,* XX, 1.5. Cf. *Jubilés*, XXV, 14.

5. Les textes d'*Hénoch* sont cités d'après la traduction de M. MARTIN.

ment de Lévi, xviii, 7 : « L'esprit d'intelligence et de sainteté reposera sur lui », et dans d'autres textes semblables[1].

D'autres passages encore mentionnent incidemment l'action sanctifiante de l'Esprit de Dieu. Ainsi Joseph « avait l'Esprit de Dieu en lui » (*Test. Sim.*, iv, 4) ; l'homme bon « aime celui qui a la grâce du bon Esprit » (*Test. Benj.*, iv, 4)[2]. Dans quelques autres textes, c'est l'opération prophétique de l'Esprit qui est mentionnée ; au livre des *Jubilés* (xxxi, 12) on raconte ainsi comment Isaac bénit les fils de Jacob : « L'Esprit de prophétie descendit dans sa bouche, de sa main droite il prit Lévi et de sa main gauche Juda, et il se tourna vers Lévi, et le bénit le premier et dit[3]... » Esdras, voulant écrire de nouveau la loi détruite, prie Dieu en ces termes (IV *Esdr.*, xiv, 22) : « Si j'ai trouvé grâce devant toi, envoie en moi l'Esprit-Saint, et j'écrirai tout ce qui est arrivé dès l'origine[4]... »

Ces quelques textes sont isolés dans l'ensemble de cette littérature : manifestement la croyance aux esprits est alors beaucoup plus vivante que la croyance à l'Esprit ; le livre des *Testaments* est l'ouvrage où ces doctrines sont le plus développées ; or l'Esprit de Dieu y est rarement mentionné[5], et plusieurs de ces mentions sont d'une authenticité suspecte[6] ;

1. Cf. *Hénoch*, lxii, 2 : « l'Esprit de justice se répandit sur lui (l'Elu) » ; *ibid.*, lxi, 11 ; *Testam. Lévi*, ii, 3 : *πνεῦμα συνέσεως Κυρίου ἦλθεν ἐπ' ἐμέ*. xviii, 11 : *πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς*. *Benj.*, viii, 2 : *ἀναπαύεται ἐπ' αὐτὸν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. *Juda*, xxiv, 2 est assez semblable mais bien suspect d'interpolation chrétienne ; au reste *Lévi*, xviii n'est pas non plus à l'abri du soupçon. Cf. Lagrange, *Messianisme*, p. 74 sqq.

2. On peut rapporter ici ce qui est dit (*Test. Juda*, xx, 1.5) de l'Esprit de vérité.

3. Dans un passage parallèle, l'auteur décrit ainsi la bénédiction de Jacob par Rébecca (xxv, 14) : « Quand l'Esprit de Vérité fut descendu dans sa bouche, elle mit les deux mains sur la tête de Jacob et dit : ... » Cf. *Hénoch*, xci, 1.

4. Cette croyance à l'Esprit prophétique est beaucoup plus fréquemment exprimée dans les livres rabbiniques (cf. Weber, p. 190-194), surtout dans les traductions et commentaires de la Bible, mais on y trouve peu de traits originaux. Le plus notable est la doctrine de la transmission de l'Esprit par l'imposition des mains (סְמִיכָה) ; cf. Weber, p. 126, 134, 192 (d'après *Bammidbar rabba*, 21).

5. *Sim.*, iv, 4 ; *Lévi*, ii, 3 ; xviii, 7.11 ; *Juda*, xx, 1.5 ; xxiv, 2 ; *Benj.*, iv, 5 ; viii, 2 ; ix, 4.

6. Cf. *supra*, n. 1.

au contraire, il y est sans cesse question des esprits de Satan [1], des esprits de Béliar [2], des esprits d'erreur [3], de l'esprit d'envie [4], de colère [5], de fornication [6], de haine [7], et aussi des esprits (ministres) des vengeances divines [8]. Ce qui est plus surprenant, c'est qu'on trouve même dans ce livre la conception stoïcienne des sept esprits, principes des opérations des sept sens [9]. C'est là sans doute une interpolation, mais une interpolation très ancienne, puisqu'elle se lit dans les deux recensions grecques [10]; au reste, même dans ses parties pri-

1. *Dan*, VI, 1.

2. *Issach.*, VII, 7; *Dan*, I, 7; *Jos.*, VII, 4; *Benj.*, III, 3-4; VI, 1. Dans ce dernier texte, l'esprit de Béliar est opposé à l'ange de la paix : *Τὸ διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς οὐκ ἔστιν ἐν χειρὶ πλάνης πνεύματος Βελίαρ· ὁ γὰρ ἄγγελος τῆς εἰρήνης ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.* Cf. l'opposition de l'esprit de vérité et de l'esprit d'erreur, *Juda*, XX, 1 : *δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης.* de même, *Aser*, I, 5 : *ὁδοὶ γὰρ εἰσιν δύο, καλοῦ καὶ κακοῦ· ἐν οἷς εἰσι τὰ δύο διαβούλια ἐν στέρνοις ἡμῶν διακρίνοντα αὐτά.*

3. *Πνεύματα τῆς πλάνης* : *Rub.*, II, 1-2; III, 3; *Sim.*, III, 1; VI, 6; *Lévi*, III, 3; *Juda*, XIV, 8; XX, 1-2; XXV, 3; *Issach.*, IV, 4; *Nephth.*, III, 3; *Aser*, VI, 2; cf. *Siméon*, II, 7 : *ὁ ἄρχων τῆς πλάνης.* Dans *Ruben*, II et III, on distingue sept esprits d'erreur : *Πρῶτον τὸ τῆς πορνείας πνεῦμα... δεύτερον πνεῦμα ἀπληστείας γαστρός. Τρίτον πνεῦμα μάχης... τέταρτον πνεῦμα ἀρεσκείας καὶ μαγγανείας... πέμπτον πνεῦμα ὑπερηφανείας... ἕκτον πνεῦμα ψεύδους... ἕβδομον πνεῦμα ἀδικίας.* D'après *Juda*, XVI, 1, il y a dans le vin quatre esprits mauvais : *ἐπιθυμίας, πυρώσεως, ἀσωτίας καὶ αἰσχροκερδίας.* Les « esprits mauvais » sont encore mentionnés : *Sim.*, III, 5; IV, 9; VI, 6; *Lévi*, XVIII, 12; *Dan*, V, 5-6; *Aser*, I, 9; VI, 5; *Benj.*, V, 3 (« esprits impurs »). Cf. CHARLES, note sur *Rub.*, II, 1 (trad. angl., p. 3, 4).

4. *Τὸ πνεῦμα τοῦ ζήλου* : *Sim.*, II, 7; IV, 7; *Juda*, XIII, 3; *Dan*, I, 6.

5. *Τὸ πνεῦμα τοῦ θυμοῦ* : *Dan*, I, 8; II, 1 (*τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ θυμοῦ*); II, 4; III, 6; IV, 5.

6. *Τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας* : *Rub.*, V, 3; *Lévi*, IX, 9; *Juda*, XIII, 3; XIV, 2.

7. *Τὸ πνεῦμα τοῦ μίσους* : *Gad*, I, 9; III, 1; IV, 7; VI, 2.

8. *Lévi*, III, 2 : *Ὁ δεύτερος (οὐρανὸς) ἔχει πῦρ χιόνα κρύσταλλον ἡμέραν κρίσεως ἐν τῇ δικαιοκρισίᾳ τοῦ θεοῦ· ἐν αὐτῷ γὰρ εἰσι πάντα τὰ πνεύματα τῶν ἐπαγωγῶν εἰς ἐκδίκησιν τῶν ἀνθρώπων.* Cf. *Eccli.*, XXXIX, 28-30; XL, 9-10, et note de CHARLES (trad. angl., p. 31).

9. *Rub.*, II, 3-8 : *Πρῶτον πνεῦμα ζωῆς... δεύτερον πνεῦμα ὁράσεως... τρίτον πνεῦμα ἀκοῆς... τέταρτον πνεῦμα ὀσφρήσεως... πέμπτον πνεῦμα λαλίας... ἕκτον πνεῦμα γεύσεως... ἕβδομον πνεῦμα σπορᾶς.* On reconnaît ici sans peine la doctrine stoïcienne exposée plus haut, p. 76.

10. D'après M. CHARLES, ces deux recensions (dont la première daterait au plus tard de l'an 50 p. C.) seraient des traductions de deux textes hébreux différents (p. XXXIII-XL); cette hypothèse me semble

mitives, le livre accuse une conception matérialiste de l'esprit qui s'accorde assez bien avec la doctrine stoïcienne[1].

Avec le livre des *Testaments*, c'est le livre d'*Hénoch* qui nous fournit à cette époque les renseignements les plus nombreux sur la doctrine de l'esprit. Ici encore, l'Esprit de Dieu apparaît peu[2], les esprits bons et mauvais sont partout au premier plan, surtout dans le livre des paraboles (XXXVII-LXXI); le nom même donné à Dieu plus de cent fois[3] dans ces trente-cinq chapitres est caractéristique : c'est le « Seigneur des esprits ». Il ne rentre pas dans notre plan d'exposer l'angélologie de ce livre[4], ni de rappeler l'influence si profonde et si fâcheuse qu'elle exerça sur l'ancienne angélologie chrétienne. Mais il faut remarquer, — car ceci intéresse la notion de l'esprit, — l'extension du rôle des esprits. On leur attribue, comme dans les *Testaments*, une influence sur les vertus et les vices, mais on y met moins d'insistance[5]; par contre, on les mêle intimement aux phénomènes naturels : « L'esprit de la mer est mâle et vigoureux... L'esprit de

démentie par la présence de cette interpolation : elle a dû se trouver dans la source commune des deux recensions, et elle n'a pu être faite dans le texte hébreu (cf. CHARLES, trad. angl., p. 4). M. CHARLES compare *Hén. slav.*, XXX, 9 et une interpolation qui se trouve dans le ms. 248 de l'*Eccli.*, après XVII, 4 : *Ἐν ὁμοιώματι ἔλαβον χρῆσιν τῶν πέντε τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων, ἕκτον δὲ νοῦν αὐτοῖς ἐδωρήσατο μερίζων, καὶ ἕβδομον λόγον ἑρμηνέα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ.*

1. Ainsi, d'après *Ruben*, III, 3, les sept esprits mauvais sont localisés dans les différents organes du corps, dans le ventre, le foie, la bile, etc. Cf. *Aser*, I, 9 : *ὁ θησαυρὸς τοῦ διαβουλίου πονηροῦ πνεύματος πεπλήρωται.*

2. Dans un seul passage (LXVII, 10), il est parlé de « l'Esprit du Seigneur »; encore BEER (dans KAUTZSCH, *Apokryphen des A. T.*) propose-t-il de restituer ici la formule usuelle : « le Seigneur des esprits ». On peut comparer LXI, 11 : « Ils exalteront dans l'esprit de fidélité, dans l'esprit de sagesse, dans l'esprit de patience, dans l'esprit de miséricorde, dans l'esprit de justice et de paix et dans l'esprit de bonté »; LXII, 2 : « L'esprit de justice se répandit sur l'Élu »; LXI, 7 : « Ils ont été sages par la parole et par l'esprit de vie »; LXVIII, 2 : « Michaël prit la parole pour dire à Raphaël : la puissance de l'Esprit me transporte... »

3. 104 fois d'après M. Charles.

4. Cf. MARTIN, *Le Livre d'Hénoch*, p. XXVI-XXXI.

5. XV, 8 sqq. : « les esprits mauvais »; XCIX, 7, id. : cf. LXI, 11 : « l'esprit de fidélité... »; LXII, 2 : « l'esprit de justice ».

la gelée est son ange à elle, et l'esprit de la grêle est un bon ange. L'esprit de la neige la laisse (tomber) par sa propre force; elle a un esprit spécial, ce qui monte d'elle est comme de la fumée, et son nom est fraîcheur. L'esprit du brouillard ne leur est pas associé dans leurs réservoirs... L'esprit de la rosée a son habitation aux extrémités du ciel... » (LX, 16-20); ailleurs, les changements de température des eaux thermales sont attribués à la présence des esprits et aux châtiments qu'ils subissent (LXVII, 11). Cette conception a été justement comparée à l'animisme babylonien[1]; elle n'a pas été très éloignée non plus du « pneumatisme » stoïcien[2]; il n'est pas besoin d'ailleurs, pour expliquer ces rencontres, de supposer des emprunts directs; il suffit de se rappeler la superstition populaire, toujours portée, et alors plus que jamais, à peupler le monde d'esprits.

§ 3. — La Sagesse.

La Sagesse, que les livres de l'Ancien Testament avaient si nettement personnifiée, a perdu maintenant beaucoup de son relief. Elle se confond le plus souvent avec la loi[3].

Dans le livre d'*Hénoch,* on rencontre encore, à côté de mentions assez fréquentes, mais très brèves, de la Sagesse, un fragment isolé, qui forme aujourd'hui le chapitre XLII, et qui oppose la sagesse et la folie :

La Sagesse n'a pas trouvé de lieu où elle pût habiter, aussi sa demeure est dans les cieux. La Sagesse est sortie pour habiter parmi les enfants des hommes, et elle n'a pas trouvé d'habitation; la Sa-

1. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, p. XXV : Les esprits sont « si unis à leur œuvre ou à leur station, qu'ils n'en paraissent pas toujours distincts, tout comme dans l'animisme babylonien. »

2. On peut comparer, en particulier, l'explication, rapportée ci-dessus, de la chaleur des eaux thermales, avec la théorie stoïcienne des courants et des vapeurs : Plut., *De la Cessat. des orac.*, 39-41 (*supra*, p. 83). La conception stoïcienne est plus nettement matérialiste que celle d'*Hénoch,* mais l'une et l'autre s'appuient sur des superstitions assez semblables.

3. L'identification de la Sagesse et de la Loi se rencontre déjà dans *Eccli.*, I, 5, et dans *Bar.*, IV, 1.

gesse est revenue en son séjour et s'est fixée au milieu des anges. Et l'Injustice est sortie de ses repaires, elle a trouvé ceux qu'elle ne cherchait pas et elle a habité parmi eux, comme la pluie dans le désert, et comme la rosée sur une terre altérée.

Cette courte allégorie, qui rappelle d'assez près le passage des *Proverbes* sur la Sagesse et la Folie, ne peut évidemment être prise à la lettre, pas plus que les images analogues qu'on rencontre dans toutes les littératures[1].

Dans l'*Hénoch* slavon (xxx, 8) la personnification de la Sagesse est plus accentuée : « Au sixième jour, dit Dieu, j'ordonnai à ma Sagesse de faire l'homme. » On trouve ici une interprétation du texte de la *Genèse* (I, 26 : « Faisons l'homme... ») très semblable à celle qu'en donneront la plupart des Pères; les rabbins y verront au contraire une parole adressée par Dieu à ses anges[2].

Bientôt toute cette doctrine s'efface, et la Sagesse se confond avec la Loi ou disparaît devant elle. Dans le *Testament* de Lévi, les fragments araméens, où l'on croit reconnaître une source plus ancienne, donnent le premier rôle à la Sagesse; le texte grec l'attribue à la Loi[3]. Dès les premières lignes du *Berechith rabba*, R. Hosaia le Grand interprète le premier verset de la *Genèse* par le texte des *Proverbes* (VIII, 30)

1. Par exemple, Hésiode, *Travaux et jours*, 197 sqq. :

Καὶ τότε δὴ πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
λευκοῖσιν φαρέεσσι καλυψαμένω χρόα καλὸν
ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτην προλιπόντ' ἀνθρώπους
Αἰδὼς καὶ Νέμεσις.

et Virgile, *Georgic.*, II, 473 :

extrema per illos
Iustitia excedens terris uestigia fecit.

2. Cf. *infra*, note B, à la fin du volume. — Dans ce même livre slavon d'*Hénoch*, on retrouve encore la doctrine de la *Sagesse* dans XXXIII, 4.

3. *Testaments*, ed. Charles, append. III, p. 255 : וכען בני ספר מוסר חוכמה אליפו לבניכון ותהוי חוכמתא עמכון ליקר עלם (« et maintenant, mes fils, qu'un livre d'instruction et de sagesse enseigne vos fils, et que la sagesse soit parmi vous en honneur éternel »). Cf. *Lévi*, XIII, 2 (*ibid.*, p. 53) : *διδάξατε δὲ καὶ ὑμεῖς τὰ τέκνα ὑμῶν γράμματα ἵνα ἔχωσι σύνεσιν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ αὐτῶν, ἀναγινώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον τοῦ θεοῦ*. Sur le rapport des deux textes entre eux et l'antériorité du texte araméen cf. Bousset, *ZNTW*, I (1900), p. 346.

où est décrit le rôle de la Sagesse auprès de Iahvé dans la création, mais il l'explique en substituant la Loi à la Sagesse : c'est la Thora qui fut alors l'instrument de Dieu, et aussi le modèle idéal d'après lequel Dieu a conçu le monde[1]. Ailleurs, dans d'autres compilations d'assez basse époque, la Loi est représentée comme étant créée par Dieu avant les autres êtres, et comme étant sa conseillère et son aide dans la création[2].

§ 4. — La Parole.

La Parole ne joue pas le même rôle : dans la *Sagesse de Salomon*, elle était mise en parallèle avec la Sagesse ; ce parallélisme ne se retrouve pas dans le rabbinisme. La Parole cependant, ou Memra, y est très souvent mentionnée, du moins dans les targums, et bien des historiens ont vu là le vestige d'une tradition dogmatique, d'où serait sortie aussi la conception johannique du Verbe.

Tout n'est pas faux assurément dans cette hypothèse : saint Jean, comme les targumistes, dépend des prophètes et des psalmistes, qui avaient si souvent chanté l'efficacité soudaine et irrésistible de la parole divine[3] ; mais cette conception religieuse s'était enrichie dans les livres sapientiaux, et la révélation chrétienne devait à son tour la transformer. Cette transformation suprême, il n'est pas besoin de le dire, n'a pas atteint la Memra du judaïsme, et l'on n'y remarque même pas le progrès dogmatique réalisé dans les livres sapientiaux. Sans cesse, dans les targums, on rencontre la Memra de Iahvé : elle vit, elle parle, elle agit ; mais si l'on veut préciser la portée de cette expression, on ne trouve le plus souvent qu'une périphrase, substituée par le targumiste au nom de Iahvé ; ainsi que l'a justement remarqué M. Dal-

1. *Berechith Rabba*, in *Gen.*, I, 1 (Wuensche, p. 1). Peut-être faut-il reconnaître ici quelque influence de l'exemplarisme alexandrin ; au reste, pour le judaïsme palestinien, la loi est beaucoup plus le décret qui détermine les choses que le modèle idéal d'après lequel elles sont conçues.

2. Les textes sont cités par Weber, p. 197 et 198.

3. Cf. *supra*, p. 119.

man, « on est très éloigné d'en faire une hypostase divine; on prononce « la Parole », mais on pense « Dieu »[1]. »

Ainsi le texte des *Nombres* (xxiii, 4) « Dieu rencontra Balaam » est traduit par Onkelos : « La Memra[2] de la face du Seigneur rencontra Balaam. » De même, il fait dire à Moïse (*Deut.*, v, 3) : « Je me tins entre la Memra du Seigneur et vous. » On lit de même dans le targum de Jonathan (*Is.*, i, 14. 16. 20) : « Vos nouvelles lunes et vos fêtes sont en horreur à ma Memra... éloignez vos mauvaises actions de la vue de ma Memra... Vous serez tués par l'épée, car ainsi l'a décidé la Memra du Seigneur. » Jacob ne dit plus (*Gen.*, xxviii, 21) : « Iahvé sera mon Dieu », mais, d'après Onkelos : « La Memra de Iahvé sera mon Dieu. » Dans un des passages les plus touchants d'Isaïe, on lisait (*Is.*, lxvi, 13) : « Comme une mère console son fils, ainsi moi je vous consolerai »; le Targum de Jonathan traduit : « Ma Memra vous consolera. »

On pourrait indéfiniment multiplier ces exemples[3] : dans le Targum de Jonathan surtout, ainsi que le remarque M. Bousset, cette périphrase est d'un emploi si fréquent qu'elle s'est presque partout substituée au nom de Dieu. Mais on voit

1. *Die Worte Jesu*, p. 188. Cf. sur la Memra, Gfrörer, *Jahrh. des Heiles*, I, p. 307-318; Weber, p. 180-184; Bousset, p. 399; M. Ginsburger, *Die Anthropomorphismen in den Thargumim* (Braunschweig, 1891), p. 7-20; Hackspill, *RB*, 1903, p. 59 sqq.; Kohler, art. *Memra* dans *JE*.

2. La Parole est appelée le plus souvent Memra (מימרא, forme emphatique de מימר); dans le targum de Jonathan et le targum de Jérusalem, on trouve aussi, au même sens, Dibbura (דיבורא).

3. En voici quelques-uns, recueillis dans la *Genèse* seulement et dans le targum d'Onkelos : ix, 12 : « Dieu dit : Voici le signe que je mettrai entre ma Memra et vous » (même expression *ibid.*, 15-17) : xv, 1 : « Ma Memra sera ta force et ta récompense »; xv, 6 : « Abraham crut en la Memra de Iahvé et cela lui fut réputé à justice »; xvii, 10 : « Voici mon pacte entre ma Memra et vous »; xxi, 20 : « La Memra de Iahvé fut le soutien de l'enfant et il grandit »; xxiv, 3 : « Je t'adjurerai par la Memra de Jahvé »; xxvi, 24 : « Ma Memra te secourra et je te bénirai »; xxvi, 28 : « La Memra de Iahvé te secourait »; xxviii, 20 : « Si la Memra de Jahvé me secourt »; xxxi, 24 : « La Memra de devant Iahvé vint vers Laban »; 49-50. Que la Memra de Iahvé soit entre moi et toi... Qu'elle soit témoin entre moi et toi »; xxxv, 3 : « La Memra de Jahvé m'a secouru »; xxxix, 2 cf. 3.21.23 : « La Memra de Iahvé secourut Joseph. » Cf. Ginsburger, *l. c.*

aussi sa portée : elle ne désigne pas le plus souvent un agent intermédiaire entre Dieu et le monde[1], mais elle voile par une circonlocution la présence ou l'action divines; aussi la Memra ressemble aussi peu au logos de Philon que les préoccupations des rabbins de Palestine ressemblent aux spéculations d'Alexandrie; le problème que le logos de Philon doit résoudre est d'ordre tout philosophique : entre Dieu et l'homme, infiniment distants l'un de l'autre, il faut établir des relations d'action et de prière; le logos en sera l'intermédiaire. La difficulté qui préoccupe les rabbins est avant tout d'ordre rituel et pratique : par scrupule religieux ils n'osent nommer Dieu aussi souvent qu'il est nommé dans la Bible, ni surtout lui attribuer directement et immédiatement tant d'actions que les livres saints lui attribuent; il suffira, pour calmer leur scrupule, de voiler la majesté divine derrière une périphrase abstraite : la Parole y servira comme la Gloire[2] ou la Demeure[3]. Sans doute la pente était glissante, qui entraînait à personnifier ces abstractions, et, peut-être, la Memra eût été plus ou moins traitée comme une hypostase, si cette conception s'était librement développée[4]. Il n'en fut pas ainsi. La locution, si familière aux targumistes, est d'un emploi très rare dans le talmud et dans le midrach. M. Kohler a attribué cette désuétude à la défiance qu'éprouvaient les rabbins vis-à-vis de tout ce qui avait quelque ressemblance avec le dogme chrétien; cette hypothèse est assez probable.

1. Kohler cite quelques textes, où la Memra apparaîtrait comme agent intermédiaire; son interprétation ne me paraît pas probable; voir, p. ex. *Gen.*, xxviii, 20; xxxv, 3 (cités ci-dessus); cependant, dans quelques passages très rares, la Memra semble distinguée de Dieu; ainsi dans *Ezéch.*, v, 11 et viii, 18 (cités par Gfrörer, p. 314).

2. יְקָר, par exemple, dans Onkelos, *Gen.*, xxxv, 13 : « La gloire de Dieu s'éloigna de lui. » De même dans le Midrach : ainsi R. José, *Mekilta* sur *Ex.*, xix, 20; R. Simon ben Azzaï, *Sifrâ* sur *Lévit.*, i, 1. Cf. Ginsburger, p. 20.

3. שְׁכִינָה, cf. *infra*, p. 148.

4. Il faut remarquer que ce développement était particulièrement difficile dans le targum : la traduction ou la paraphrase littérale de la Bible apportait plus d'entraves que le midrach ou le talmud aux développements doctrinaux. Or, comme il est dit ci-dessus, la Memra se rencontre presque exclusivement dans le targum.

Il faut reconnaître cependant qu'entre la Memra des targumistes et le Logos de saint Jean il n'y avait guère qu'une analogie verbale : l'une est une abstraction sans consistance, qui donne au langage une forme plus impersonnelle, sans proposer à la pensée une réalité distincte de Dieu[1]; l'autre est une personne vivante et agissante, capable de s'incarner et de vivre parmi nous. Quand Onkelos fait dire à Jacob (*Gen.*, XXVIII, 21) : « La Memra de Iahvé sera mon Dieu », il n'entend pas reporter vers une personne divine distincte du Père l'adoration du patriarche; lorsque saint Jean, au contraire, écrit, au début de son évangile : « Au commencement était le Logos, et le Logos était auprès de Dieu, et le Logos était Dieu », il veut montrer, dès l'origine, à côté du Père céleste, le Verbe divin qui bientôt va s'incarner. Sans doute, la terminologie rabbinique pouvait être présente à l'esprit de l'évangéliste, lorsqu'il écrivait son prologue, et peut-être faut-il en voir la trace non seulement dans la mention du *logos*, mais encore dans celle de sa *gloire* et de sa *demeure* parmi nous[2]. Mais si les vocabulaires sont semblables, les pensées sont profondément différentes.

§ 5. — La Chekina.

Ce qui a été dit de la Memra peut s'appliquer aussi à la Demeure ou Chekina[3]; Weber a cru remarquer entre ces deux termes une différence notable d'emploi : dans le tar-

1. Cf. GINSBURGER, p. 12.

2. DALMAN, p. 189 : « Sowohl מֵימַר als יְקָר und שְׁכִינָה scheinen vertreten zu sein in *Ioh.*, I, 14 : *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ὑμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ... ὁ λόγος* ist מֵימְרָא, *ἐσκήνωσεν* vertritt שְׁכִינְתָּא, *δόξα* steht für יְקָרָא. Alle drei Grossen sind in Jesu Fleisch geworden, womit allerdings von ihnen eine Anwendung gemacht wird, welche ihrem ursprünglichen Sinn widerspricht. »

3. Cf. GFRÖRER, I, p. 301-307; WEBER, p. 185-190; DALMAN, p. 187-189; EL. LANDAU, *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Litteratur* (Zurich, 1888), p. 47-66; L. BLAU, art. *Shekinah* dans *JE*; H. HULSII, *Dissertatio de Schechinah seu propinqua Dei in Israële praesentia ac habitatione* dans B. UGOLINO, *Thesaurus antiquitatum*, t. XXIV, p. CLXXI-CCVI.

gum, la Chekina aurait eu une signification plus impersonnelle, plus abstraite que la Memra; dans le talmud au contraire elle aurait été substituée à la Memra, et aurait joué le rôle d'un intermédiaire entre Dieu et le monde. Cette interprétation, que certains exégètes ont reproduite[1], ne semble pas exacte et est assez généralement abandonnée[2]. Il est vrai que dans le talmud et le midrach la Chekina est plus souvent mentionnée que dans le targum[3]; mais elle y a gardé la même valeur.

Le plus souvent ce n'est qu'une abstraction qui remplace le nom divin, sans introduire à côté de Dieu une réalité distincte de lui[4]. Ainsi on lit dans le targum d'Onkelos (*Exod.*, xxxiii, 14. 15) : Dieu dit : « Ma Chekina ira, et je te donnerai le repos. Et Moïse répondit devant le Seigneur : Si ta Chekina ne vient pas avec nous, mieux vaut ne pas nous faire partir d'ici » ; et un peu plus bas (20), Dieu dit à Moïse : « Tu ne peux pas voir la face de ma Chekina. » Ces textes, et beaucoup d'autres qu'on pourrait y ajouter, sont tout à fait semblables à ceux qui ont été cités plus haut, au sujet de la Memra[5]. Dans les Midrachim, l'emploi est le même : parlant de la sortie d'Egypte, Aqiba disait :

1. Holtzmann, *Lehrb. d. neutest. Theol.*, i, p. 57.

2. Dalman, p. 188 et n. 2 : « Recht irrtümlich ist, was Holtzmann über diese Dinge sagt... » L. Blau, p. 259 : « It is wholly unjustifiable to differentiate the Talmudic conception thereof (of the Shekinah), as has been attempted by Weber. » E. Landau, *l. c.*, p. 53.

3. D'après Landau (p. 48), le terme Chekina aurait été vraisemblablement introduit par Aqiba; c'est là une pure conjecture, mais il reste vrai qu'on ne peut guère trouver de traces plus anciennes de son emploi.

4. Maybaum (*Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim*. Breslau, 1870, cité par Landau, p. 54) et Landau (*l. c.*, p. 54) se sont attachés à démontrer que la Chekina ne désigne jamais un être intermédiaire, mais Dieu lui-même.

5. On trouve d'ailleurs plus d'une fois la Memra rapprochée de la Chekina; ainsi dans Targ. Jér. sur *Lév.* xxvi, 12 : « Je ferai habiter parmi vous la splendeur de ma Chekina; ma Memra sera pour vous un Dieu rédempteur, et vous serez un peuple saint en mon Nom. » *Ibid.*, *Num.*, x, 36 : « Reviens vers nous, Memra de Iahvé, et fais habiter parmi le peuple la splendeur de ta Chekina. » Cf. Gfrörer, p. 314 sqq.

Une comparaison : le fils d'un roi alla dans une ville près de la mer; le roi s'y rendit avec lui et habita avec lui; il alla dans une autre ville; le roi y alla encore, et y habita avec lui. Ainsi en fut-il des Israélites : lorsqu'ils descendirent en Égypte, la Chekina était avec eux, selon qu'il est écrit (*Gen.*, XLVI, 4) : « Je descendrai avec toi en Égypte » ; quand ils partirent, la Chekina était avec eux, selon qu'il est écrit (*ib.*, XXVI, 17) : « Je te conduirai »; quand ils descendirent dans la mer, la Chekina était avec eux, selon qu'il est écrit (*Exode*, XIV, 19) : « L'ange du Seigneur, qui précédait Israël, s'avança » ; quand ils s'engagèrent dans le désert, la Chekina était avec eux, selon qu'il est écrit (*ib.*, XIII, 21) : « Le Seigneur les précédait dans le jour » [1].

Il est clair que c'est Dieu qui est représenté ici par le père de la parabole, de même que c'est lui qui est visé par les textes bibliques cités [2]; mais on voit aussi que, pour Aqiba, le Seigneur, l'ange du Seigneur, la Chekina sont des termes équivalents et interchangeables.

On peut remarquer cependant qu'il est surtout fait mention de la Chekina pour exprimer le séjour de Dieu parmi son peuple ou ses fidèles [3]. On retrouve là quelque vestige de la signification primitive du mot. On la reconnaît encore dans

1. *Mekilta* sur *Exod.*, XV, 2. — On peut comparer un texte assez semblable, cité dans *Mek.*, sur *Ex.*, XII, 41 et *Sifré* sur *Num.*, § 84, et attribué par *Sifré*, § 161, à R. NATHAN, et par *b. Megilla*, 29 a, à R. SIMON B. JOKHAÏ (cf. FRIEDMANN, *Mechiltha*, p. LVII, BACHER, I, p. 281, n. 2); le voici tel qu'il se trouve dans *Mekilta* : « Partout où les Israélites ont été exilés, la Chekina était avec eux. Ils ont été exilés en Egypte, la Chekina était avec eux, selon qu'il est écrit (I *Sam.*, II, 27) : « Je fus exilé dans la maison de ton père, pendant qu'ils étaient en Egypte. » Ils ont été exilés à Babylone, la Chekina était avec eux, selon qu'il est écrit (*Is.*, XLIII, 14)... Ils ont été exilés à Elam, la Chekina était avec eux, selon qu'il est écrit (*Jér.*, XLIX, 38)... Ils ont été exilés à Edom, la Chekina était avec eux, selon qu'il est écrit (*Is.*, LXIII, 1)... Et, quand ils reviendront, la Chekina, si l'on peut le dire, sera avec eux, selon qu'il est écrit (*Deut.*, XXX, 3). »

2. Ce passage suit immédiatement celui qui a été cité plus haut (p. 129), où Aqiba affirme que Dieu appartient exclusivement à Israël.

3. Outre les textes déjà cités, il faut rappeler ceux qui promettent la présence de la Chekina partout où les hommes seront rassemblés pour prier : *Mekilta* sur *Exod.*, XX, 24; *b. Berakh.*, 6 a (SCHWAB, I, 240) Cf. WEBER, p. 188. Assez souvent cependant la Chekina est nommée sans qu'il soit particulièrement question de la présence de Dieu : c'est elle qui ensevelit Moïse : *Mekilta* sur *Exod.*, XIII, 19; c'est à elle que Moïse a soumis tous ses enfants : ELÉAZAR DE MODIN, *Ibid.*, sur *Exod.*, XVIII, 27, etc.

l'association très fréquente de la Chekina et de la gloire, la demeure de Iahvé apparaissant aux Israélites toute rayonnante de sa splendeur [1].

Il est inutile de parler ici des autres expressions, comme le Lieu [2] ou le Ciel [3], qui, comme la Memra et la Chekina, ont servi à désigner Dieu [4]; il n'y a ici aucune apparence de personnification, ni, par conséquent, aucune ambiguïté à dissiper. Il en va de même de la Voix de Dieu ou du Doigt de Dieu [5], dont les rabbins ont célébré la puissance, mais en qui nul ne sera tenté de voir des hypostases. Quant au Métatron, c'est le chef des anges et non pas une personne divine; il n'a été introduit qu'assez tard dans la théologie rabbinique, et précisément pour écarter la doctine alexandrine des intermédiaires divins [6].

Du Messie nous n'avons rien à dire non plus, car le judaïsme, par opposition au christianisme, l'a éloigné de plus en plus de la sphère divine. Celse, dans son *Discours véritable,* faisait dire à un Juif qu'« un jour un fils de Dieu viendra, pour juger les saints et châtier les méchants ». Origène répond : « Jamais un Juif ne conviendra qu'un prophète a prédit la venue d'un fils de Dieu : ce qu'ils disent, c'est qu'un

1. Cf. Weber, p. 185 sqq.
2. Cf. Landau, p. 30-45; Dalman, p. 189.
3. Cf. Landau, p. 14-30; Dalman, p. 179.
4. On trouvera chez Landau, p. 6-10, une liste de 57 expressions employées par les rabbins pour désigner Dieu.
5. Ainsi d'après Josué b. Khanania, interprétant *Deut.,* xxxiv, 4, le doigt de Dieu est le *metator* (ou métatron) qui mesura la terre promise (Bacher, I, p. 148); d'après Simon ben Azzaï, la voix de Dieu est le *metator,* qui mesure les eaux et les rassemble (*ibid.,* p. 425). Cf. *Berechith rabba,* i, 9 (Wuensche, p. 19). — Cette conception du *metator* ou *Métatron* se développe dans le rabbinisme postérieur, qui en fait un intermédiaire entre Dieu et l'homme. v. ci-dessous.
6. Herford, *Christianity in Talmud,* p. 287 : « Metatron is so far from being identical with the Logos of the Jewish Alexandrine philosophy, or with the Horos of Gnosticism, that he may be regarded as the expression of the Rabbinical rejection of those conceptions... No doubt there is common to all three conceptions the idea of a delegation of a divine power; but, in the case of Metatron, the line is sharply drawn between servant and Master, creature and Creator. » Cf. Weber, p. 178-180.

jour viendra le Christ de Dieu; et ils nous attaquent d'ordinaire précisément sur ce fils de Dieu, niant qu'il existe et que jamais prophète en ait parlé[1]. » Saint Hippolyte[2] et saint Justin[3] avaient déjà relevé cette position des Juifs, et il nous est facile de la reconnaître aujourd'hui encore dans les écrits rabbiniques. De parti pris, tout ce qui, chez les prophètes, marquait la transcendance du Messie, est effacé; et si, d'aventure, quelque rabbin s'oublie à rapprocher le Messie de Dieu, on l'accuse de blasphème[4]. On en avait bien accusé le Messie lui-même; on n'avait pas compris que, dans sa doctrine, mieux encore dans sa personne, il révélait ce mystère de Dieu, si vainement sondé.

1. *C. Cels.*, I, 49 (*GCS*, I, 100-101); cf. *ibid.*, IV, 2 (*ibid.*, 275).
2. *Philosoph.*, IX, 30 (*PG*, XVI, 3416).
3. *Dial.*, 49 (Otto, p. 164) : « Nous tous, dit Tryphon, nous attendons un Christ qui sera un homme d'entre les hommes. »
4. A propos du texte de Daniel (VII, 9) : « On disposa des sièges » Aqiba interprétait : un siège pour Dieu, l'autre pour David (c'est-à-dire pour le Messie). Mais R. José lui dit : Aqiba, jusqu'à quand profaneras-tu la gloire? Non, il y en a un pour la justice, et un pour la bienfaisance; et Aqiba se rangea à son sentiment : *b. Sanh.*, 38 b. Cf. LAGRANGE, *Messianisme*, p. 224 sqq.

CHAPITRE III

LE JUDAÏSME ALEXANDRIN.

Entre la théologie judaïque, que nous venons d'esquisser, et les conceptions helléniques précédemment étudiées, bien des contacts se produisirent et bien des essais de fusion furent tentés.

D'une part, les païens étaient attirés vers le Dieu des Juifs : parfois, sans renoncer au polythéisme, ils honoraient d'un culte spécial le Très-Haut (ὕψιστος) et se mettaient sous sa protection [1]; d'autres adoptaient intégralement les croyances judaïques et suivaient le service de la synagogue ; quelques-uns enfin faisaient le dernier pas, et, par la circoncision, étaient agrégés au peuple juif. De tous ces judaïsants nous n'avons rien à dire ici, leur accession n'intéressant pas l'histoire que nous retraçons.

L'action subie par les juifs hellénistes est au contraire d'une grande conséquence : c'est autour des synagogues de la dispersion que l'Église commencera à se répandre : il importe donc de déterminer quelles croyances vivaient alors dans ces milieux et, plus particulièrement, comment on s'y représentait Dieu et quel rôle on assignait auprès de lui à ces êtres divins intermédiaires que le judaïsme palestinien nous a fait connaître.

Ce serait une tâche bien longue et, dans l'état de nos sources, une tâche impossible, de décrire les croyances religieuses de toutes les juiveries dispersées ; aussi bien une telle énumération n'est pas nécessaire : il suffira d'étudier la colonie juive d'Alexandrie. Par le nombre de ses membres, leur rang

1. Cf. *supra*, p. 25 et n. 3.

social, leur culture, plus encore que par sa situation privilégiée au centre commercial de l'empire romain, elle occupe une situation prépondérante, et elle exerce une influence décisive sur toute la diaspora hellénique.

Son activité littéraire fut considérable et, bien que la plupart de ses œuvres aient péri, il en reste cependant assez de traces pour qu'on puisse apercevoir les principaux mouvements religieux qui s'y dessinaient.

On distingue d'abord, en marge du judaïsme, des impies, où Philon voit la postérité de Caïn : la sophistique grecque les a pervertis, et les a conduits à mépriser Dieu et la loi[1].

D'autres, tout en adhérant encore au judaïsme, en éludent la législation par leur exégèse allégorique : le sabbat, les fêtes, la circoncision ne sont plus pour eux que des symboles[2].

1. Philon les attaque surtout dans le *De posteritate Caini*, 33-48 (*M.* I, 232-234) : Caïn leur a appris à s'égaler à Dieu, et à adorer plutôt les causes prochaines que la cause suprême (38) : *ὃς τῷ πλησίον πρὸ τοῦ μακρὰν αἰτίου παρῄνει τιμᾶν. ᾧ διά τε ἄλλα προσεκτέον καὶ μάλισθ' ὅτι σαφέσιν ἔργοις τὴν τοῦ δόγματος ἰσχὺν ἐπεδείξατο, νικήσας τὸν τῆς ἐναντίας δόξης εἰσηγητὴν Ἄβελ, καὶ ἅμ' αὐτῷ τὴν δόξαν ἐκποδὼν ἀνελών. Ἀλλὰ παρ' ἔμοιγε καὶ φίλοις τοῖς ἐμοῖς τῆς μετὰ ἀσεβῶν ζωῆς ὁ μετὰ εὐσεβῶν αἱρετώτερος ἂν εἴη θάνατος.* Ce cri d'indignation montre assez que la contagion sévit tout près; au reste, Philon ajoute un peu plus bas que les Juifs eux-mêmes en ont été attaqués; parlant des cités d'impiété de Caïn, symboles pour lui des esprits pervertis, il écrit (54) : *οὐ μόνον δι' ἑαυτῶν ἐγείρειν τὰς τοιαύτας πόλεις ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν φιλάρετον πληθὺν Ἰσραὴλ ἀναγκάζουσιν, ἐπιστάτας καὶ διδασκάλους κακῶν ἔργων ἐπ' αὐτοῖς χειροτονήσαντες.* Ailleurs (*quod det. pot. insid. sol.*, 32 sqq. *M.* I, 197 sqq.) il décrit cette œuvre de perversion, et montre comment Abel, qui ignore la sophistique, se laisse vaincre par Caïn. — M. Friedlaender (*Gesch. d. jüd. Apolog.*, 444, n. 2) pense que les adversaires de Philon sont des gnostiques caïnites; malgré l'adhésion de Pfleiderer (*Urchristentum*, II, 51 sqq.) cette thèse ne me semble pas démontrée. Cf. G. Hoennicke, *Das Judenchristentum*, p. 37, n.

2. Phil., *De migrat. Abr.*, 89 (*M.* I, 450) : « Certains, regardant les lois écrites comme des symboles de réalités intelligibles, étudient avec grand soin ces réalités, mais négligent les lois; je ne puis approuver leur laxisme... Ce n'est pas parce que le septième jour signifie la puissance de Dieu non produit, et le repos des créatures, qu'il faut négliger les lois qui s'y rapportent : faire du feu, cultiver la terre, porter des fardeaux, plaider, juger, réclamer un dépôt, toucher des intérêts, ou, en un mot, faire ce qui est permis les jours non fériés. Ce n'est pas parce que la fête est le symbole de la joie de l'âme et de la reconnaissance envers Dieu, qu'il faut renoncer aux

D'autres entendent à la lettre les livres bibliques; mais ils n'y voient que des légendes analogues à celles de la mythologie grecque. Au début de son traité sur la *Confusion des langues*, Philon, après avoir cité le récit de la *Genèse* (xi, 1 sqq.) poursuit : « Ceux que choquent les lois paternelles, et qui cherchent toujours à les railler et à les attaquer, se servent, les impies, de ce récit et des récits semblables, et en arment leur athéisme : Oserez-vous encore, nous disent-ils, célébrer les prescriptions de la loi, comme les règles mêmes de la vérité? Voici que ces livres que vous dites saints contiennent des mythes tout semblables à ceux dont vous riez, quand vous les rencontrez ailleurs[1]. » Ces exégètes, qui assimilent si facilement les récits bibliques et les mythes païens, expliquent sans peine les légendes du polythéisme grec, et, selon la méthode d'Evhémère, y voient des récits de faits historiques plus ou moins défigurés[2].

D'autres, dont le syncrétisme est aussi large, et la bienveillance plus grande encore, accueillent la méthode exégétique des stoïciens et interprètent par elle tout le polythéisme grec. Cette méthode, de même que l'évhémérisme, a laissé des traces dans la lettre d'Aristée et chez Philon lui-même[3].

grandes solennités annuelles. Ce n'est pas parce que la circoncision symbolise le retranchement des plaisirs et des passions... qu'il faut tenir pour abrogée la loi de la circoncision. »

1. *De confus. Ling.*, 2-3 (*M.* i, 405). Ils interprètent de même le sacrifice d'Abraham, en l'assimilant aux sacrifices humains si nombreux dans les autres religions : *De Abrah.*, 178 sqq. (*M.* ii, 26). — M. Bréhier a décrit avec quelque détail ces procédés exégétiques dans son paragraphe sur *Philon et ses adversaires juifs* (p. 61-66); on peut regretter qu'il ait considéré uniquement ce syncrétisme mythologique, et qu'il ait négligé les erreurs des autres adversaires de Philon. On trouve un tableau plus complet dans M. Friedlaender, *Gesch. der jüd. Apologetik*, ch. vii, *Die Polemik nach innen* (p. 437-499).

2. L'exemple le plus notable de cette méthode se trouve dans les *Oracles sibyllins*, iii, 97-155. Ce fragment est daté par M. Geffcken des environs de l'an 200 a. C. (*Komposition und Enstehungszeit der Oracula Sibyllina. TU*, xxiii, p. 13).

3. Cf. F. Cumont, Philonis *De aeternitate mundi*, prolegomena, p. x, citant *De prouidentia*, ii, 41 (Aucher, p. 76) : « Si quae de Vulcano fabulose referuntur, reducas in ignem, et quod de Iunone ad aëris naturam, quod autem de Mercurio ad rationem : sicut etiam cetera quae cuique propria sunt, ad ordinem iuxta uestigium theologiae,

C'est dire qu'elle a pénétré les cercles les plus pieux du judaïsme alexandrin.

Ce serait cependant une grande erreur de se représenter les juifs d'Alexandrie comme entraînés en masse à cette apostasie ou même à ce syncrétisme religieux; ils sont restés, pour la plupart, très attachés à leur religion nationale, observant le sabbat, fréquentant la synagogue, envoyant leur cotisation à Jérusalem, étant heureux de pouvoir s'y rendre eux-mêmes. Mais, en même temps, ils sont citoyens du monde; ils aiment à représenter leurs patriarches comme des cosmopolites, et leur loi comme une législation établie, pour le monde entier, par la nature. Ils sont grecs aussi, ou plutôt ils sont hellénistes; épris de la philosophie et des arts de la Grèce, ils cherchent non seulement à se les assimiler, mais à les capter à leur profit; sans plus de scrupule que leurs contemporains qui fabriquent à profusion du Pythagore, du Timée ou du Thucydide, ils couvrent des noms les plus éclatants, des Sibylles, d'Orphée, des grands poètes, des productions fort médiocres, mais toutes pleines de leurs croyances, de leurs espérances, de leurs haines. Leurs livres saints ont été traduits en grec; les traducteurs sont auréolés d'une légende glorieuse, ils deviennent les Septante, prophètes inspirés de Dieu, chers au roi et au peuple; leur œuvre révèle aux païens une religion spirituelle et pure; non contents de cette gloire, les juifs font encore de la Bible la source de toute philosophie et de toute science; il leur suffit pour cela de lui appliquer la même méthode exégétique que les stoïciens appliquaient aux poèmes d'Homère.

Le plus connu de ces exégètes est Philon[1]; mais il ne fut

tunc profecto poëtarum a te paulo ante accusatorum laudator eris, utpote qui uere decenterque celebrarint laudibus diuinitatem. » Cf. *De decal.*, 54 (*M.* II, 189); *De aeternit.*, 24 (ed. Cumont, p. 38, 4). On trouve la même condescendance dans la lettre d'Aristée, 16 (ed. Thackeray, p. 521) : *Τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι (οἱ Ἰουδαῖοι) σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία· τοῦτο δ' οὐκ ἀνοικείως οἱ πρῶτοι διεσήμαναν, δι' ὃν ζωοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται, τοῦτον ἁπάντων ἡγεῖσθαί τε καὶ κυριεύειν.*

1. C'est Philon surtout qui sera ici l'objet de notre étude; le livre de la *Sagesse* a été étudié plus haut (p. 116 sqq.); et, parmi les autres livres

ni le seul ni le premier. Alors même que les écrits de ses devanciers eussent disparu jusqu'au dernier fragment, il suffirait de parcourir ses œuvres pour constater qu'ils étaient nombreux ceux qui, avant lui, aimaient à retrouver dans la Bible tout l'enseignement philosophique de la Grèce, sa physique, sa psychologie, son éthique.

Dans le récit de la Genèse, ils distinguent la création de l'homme intelligible et celle de l'homme sensible[1] : le premier, placé dans le monde des idées; le deuxième, dans le paradis terrestre[2]. Dans les préceptes sur le dénombrement des victimes, les disciples d'Héraclite, comme les stoïciens, reconnaissent toute leur cosmologie : les uns y voient que tout est un; les autres, que tout vient de l'unité et y retourne[3]. Les sept planètes sont figurées par les sept branches du candélabre[4]; l'air, qui est de couleur sombre, et placé sous le ciel et sous l'éther, est représenté par la tunique de dessous du grand-prêtre, laquelle est, à cause de cela, de couleur violette[5]. Les deux pierres précieuses portées par le grand-prêtre symbolisent soit le soleil et la lune, soit les deux hémisphères[6]. Ce sont encore les deux hémisphères qui sont figurés par les deux chérubins du tabernacle[7]. Les pères vers lesquels Abraham doit retourner (*Gen.*, xv, 15)

alexandrins, c'est à peine si la lettre d'Aristée et le IIIe livre des oracles sibyllins nous pourront fournir ici ou là quelques glanures.

1. *In Gen.*, 8 (Aucher, p. 6).

2. Il faut remarquer d'ailleurs que les spéculations sur l'homme idéal et primitif avaient aussi une origine juive. Cf. Bousset, p. 404 sqq. Sur la conception philonienne de l'homme intelligible et ses rapports avec le logos, v. Drummond, *Philo Judaeus*, II, 187-189, 275-277; Horovitz, *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung* p. 95-103.

3. *De special. leg.*, I, 208 (*M.* II, 242) : *Ἡ δὲ εἰς μέλη τοῦ ζῴου διανομὴ δηλοῖ, ἤτοι ὡς ἓν τὰ πάντα, ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἕν· ὅπερ οἱ μὲν κόρον καὶ χρησμοσύνην ἐκάλεσαν, οἱ δ' ἐκπύρωσιν καὶ διακόσμησιν.* Sur *κόρος* et *χρησμοσύνη*, v. Héracl. *fr.* 65, Diels (*supra*, p. 42, n. 3) et Phil., *Leg. alleg.*, III, 7 (*M.* I, 88) : *Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων.* Sur la théorie stoïcienne de l'*ἐκπύρωσις* et *διακόσμησις*, v. *fr. st.*, II, 596 sqq. Cette théorie était alors assez populaire, et se retrouve, par exemple, chez Dion : v. von Arnim, *Dio von Prusa* (Berlin, 1898), p. 484 sqq.

4. *In Exod.*, 78 (Aucher, p. 522). — 5. *Ibid.*, 117 (p. 544).

6. *Mos.*, II, 123 (*M.* II, 153). — 7. *Ibid.*, 98 (150).

sont soit les astres, soit les quatre éléments, soit encore les idées[1].

La psychologie tout entière se retrouve dans l'histoire de Pharaon et de ses eunuques : « Le roi d'Égypte, c'est notre esprit, il règne sur le corps et commande en roi; s'il est ami du corps, il met tous ses soins à se procurer trois choses : le pain, la viande, le vin, et il se sert pour cela de trois intendants : un boulanger, un échanson et un boucher. Tous les trois sont eunuques, c'est-à-dire que l'homme de plaisir est stérile des vertus les plus nécessaires : la tempérance, la pudeur, la continence, la justice et les autres... » On interprétait ensuite, selon la même méthode, le sort des trois officiers[2].

Quant à l'éthique, elle était partout à fleur de texte, ou du moins on croyait l'y voir. Ainsi, la pâque signifie le passage de l'âme, quittant le corps et les passions[3]; l'arbre de vie, c'est la vertu la plus générique, c'est-à-dire la bonté[4]; l'alliance d'Abraham et de Sara représente l'union de l'homme bon et de la vertu[5]; la fécondité promise à Sara symbolise la fécondation de l'âme par la grâce divine, qui y produit les vertus[6].

Une pareille méthode était précieuse pour les juifs hellénistes, mais dangereuse pour la Bible et la religion qu'elle

1. *Quis rer. diuin. her.*, 280 (*M.* I, 513). — 2. *De Joseph.*, 151 sqq. (*M.* II, 63). — 3. *De special. leg.*, II, 147 (*M.* II, 292).
4. *Leg. alleg.*, I, 59 (*M.* I, 54). — 5. *De Abrah.*, 99 (*M.* II, 15).
6. *De mutat. nom.*, 141 (*M.* I, 599). Je ne fais que résumer l'explication proposée; elle est en réalité plus complexe et plus recherchée : les mots ἐξ αὐτῆς marquent, d'après les interprètes cités par Philon, que le bien n'appartient pas à l'âme, mais lui vient du dehors.
Aux exemples cités ci-dessus on en peut ajouter d'autres : v. *Leg. alleg.*, I, 59 (*M.* I, 55), *De posterit. Caini*, 41 (233), *De plantat. Noë*. 52 (337), 70 (340), *De special. leg.*, III, 178 (*M.* II, 129), etc. Parmi ces exemples, les trois derniers sont inspirés, comme ceux qui sont cités ci-dessus et qui ont trait à l'éthique, par les préoccupations de morale religieuse chères à Philon. On hésitera donc à dire avec M. Bréhier (p. 48-49) : « Il ne reste dans la littérature antéphilonienne pas un seul fragment conçu dans la méthode et l'esprit de Philon... L'essentiel de la doctrine philonienne est une transformation par la méthode allégorique de l'histoire juive en une doctrine du salut. C'est ce que l'on ne retrouve nulle part ailleurs. »

renfermait; armé d'une telle exégèse, Philon eût pu, de bonne foi, retrouver dans la loi mosaïque tous les systèmes philosophiques et religieux, de même que son contemporain Héraclite lisait de bonne foi tout le stoïcisme dans les poèmes d'Homère[1]. S'il fut retenu sur une pente si glissante, ce fut moins par le texte sacré, qui pliait entre ses mains, que par son attachement sincère à son Dieu, à sa religion, à ses traditions nationales[2].

§ 1. — Dieu.

C'est surtout dans sa conception de Dieu que s'accuse le judaïsme de Philon. Dans la plupart des autres questions philosophiques, les croyances d'Israël ne lui ont guère donné qu'une orientation générale et un cadre historique. La civilisation juive, telle surtout qu'elle se reflète dans la Bible, était trop profondément différente de la civilisation grecque, pour que l'étude des livres saints et des traditions rabbiniques pût fournir une réponse précise aux questions multiples que soulevait la spéculation hellénique. Aussi, le plus souvent, c'était dans les philosophes grecs[3], néo-stoïciens surtout[4] ou plato-

1. Le danger était d'autant plus grand que, pour Philon, la méthode allégorique était proprement juive, consacrée par la tradition (*Q. omnis prob. lib. M.* II, 458) et assujettie à des règles. Cf. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des A. T.*, p. 168-198.

2. On est quelquefois porté à exagérer la tendance allégorique de l'exégèse philonienne; en réalité, Philon ne nie ni ne néglige le sens littéral de la loi (cf. *supra*, p. 154, n. 2); il est même plus littéraliste que les halakhistes palestiniens. V. RITTER, *Philo und die Halacha* (Leipzig, 1879), p. 13 sqq.

3. Cf. SIEGFRIED, *l. c.*, p. 139 : « Die antike Philosophie beherrschte Philo's ganze Weltanschauung und sein eignes philosophisches System ist völlig auf diesem Boden erwachsen. Kaum wird man irgend ein Element seiner philosophischen Lehre ausfindig machen können, dessen griechischer Ursprung nicht sofort sich nachweisen liesse. » SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, p. 544 : « Was von den Vertretern des jüdischen Hellenismus überhaupt gilt : dass sie jüdische und griechische Bildung in sich vereinigen, das gilt von ihm (Philo) in hervorragendem Masse. Am stärksten in den Vordergrund tritt allerdings die griechische Bildung. » Je cite de préférence ces deux historiens : ayant étudié de plus près le judaïsme, ils ne peuvent être suspects d'en méconnaître la trace ou d'en diminuer l'influence.

4. L'étude de Posidonius, telle qu'elle a été faite par SCHMEKEL (*Die*

niciens[1], que Philon trouvait l'inspiration qui le guidait. Il en va autrement dans la question capitale de l'existence et de la nature de Dieu. La théologie biblique était là incomparablement plus riche et plus ferme que la philosophie de Platon ou de Posidonius; la croyance qu'elle imposait était sacrée pour Philon; ainsi elle l'arrachait d'emblée aux incertitudes et le fixait dans la vérité, dans une vérité plus haute que celle que ses contemporains pouvaient atteindre.

Un premier trait, distinctif de tout le philonisme, mais plus accentué dans sa théodicée, c'est le rapport de sa philosophie et de sa croyance. Les spéculations des philosophes grecs ne s'étaient jamais, jusque-là, réclamées d'une révélation divine; elles s'étaient développées librement à côté de la religion, sans prendre le plus souvent contact avec elle, sans chercher d'alliance, sans provoquer de lutte. Philon, au contraire, ne peut séparer la philosophie de la foi; il ne voit même ni la distinction des deux domaines, ni la différence des deux méthodes. Dans la révélation mosaïque, il trouve l'attestation de Dieu sur lui-même, sur sa nature, sur son gouvernement du monde. De là, dans sa philosophie, une fermeté, une assurance, et, en même temps, un accent impérieux et autoritaire, qui la distinguent de la philosophie grecque, en général si réservée et si peu soucieuse de s'engager à fond.

En même temps que la philosophie gagne à cette alliance plus d'assurance, elle y prend aussi un accent religieux nouveau pour elle. Cette transformation est surtout sensible dans la conception de Dieu; elle est enrichie d'attributs moraux et religieux qui jusque-là faisaient grandement défaut. La remarque en a été faite il y a plus de soixante ans par un éditeur du traité de la Création[2]; Philon, partant d'un passage

mittlere Stoa, p. 238-290), permet d'y reconnaître une des sources principales de Philon. Sur le stoïcisme de Philon cf. Bréhier, p. 252-259; Lebreton, *Les théories du logos* (*Etudes*, 20 mars 1906, p. 772-775).

1. Le platonisme de Philon a été étudié surtout par Horovitz, *l. c.* Sur son pythagorisme v. Schmekel, *l. c.*, p. 409 sqq.

2. J. G. Mueller, *Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung* (Berlin, 1841), p. 156, cité par Drummond, *Philo Judaeus*, ii, 54.

classique du *Timée* de Platon, développe cette idée que Dieu, étant bon, ne peut rien créér que d'excellent :

Si l'on veut chercher pour quelle cause Dieu a bâti cet univers, il me semble qu'on peut répondre avec un ancien que le père et l'artisan du monde était bon... Nul ne lui donna cette inspiration — il n'y avait nul autre que lui; — mais il connut par lui-même qu'il devait répandre à profusion la richesse de ses grâces sur la nature qui, sans un don divin, ne pouvait d'elle-même avoir rien de bon[1].

La bonté décrite ici n'est plus celle dont parlait Platon : Dieu n'apparaît plus seulement comme une cause trop haute pour être jalouse de son œuvre et trop excellente pour ne la point faire bonne; il est avant tout un père, plein de bonté et de condescendance, qui prodigue ses grâces au monde. L'influence biblique apparaît ici manifeste, et cette conception de la bonté de Dieu doit plus aux psaumes qu'aux dialogues de Platon.

N'est-il pas encore plus juif que grec ce commentaire du psaume : « Je chanterai ta miséricorde et ta justice » : « Si Dieu voulait juger sans pitié la race humaine, il la condamnerait. Car nul homme ne peut, par lui-même, fournir toute sa course sans tomber, soit volontairement, soit involontairement; aussi, pour sauver la race, tout en permettant des chutes particulières, il mêle la miséricorde à la justice, même vis-à-vis des indignes; et ce n'est point après avoir jugé qu'il a pitié, c'est après avoir eu pitié qu'il juge; car la pitié est chez lui antérieure à la justice[2]. » Sans parler ici de ce sens si vif du péché et de l'infirmité humaine, étranger à la pensée grecque, il est manifeste que cette conception de la miséricorde et de la justice divines vient aussi d'une source plus haute et plus pure.

Il faut voir aussi, je crois, une croyance juive dans le caractère nettement personnel qui est reconnu à Dieu. Dans le IIe livre des *Songes*[3], Philon parlant de Jérusalem dont il

1. *De opificio mundi,* 21-23 (*M.* I, 5).
2. *Quod Deus sit immutabilis,* 74-76 (*M.* I, 284).
3. *De somn.*, II, 252 (*M.* I, 692).

traduit le nom : « vision de la paix », dit que Dieu n'a point d'autre ville que l'âme contemplative et paisible; soudain il s'interrompt pour nous communiquer une inspiration :

L'esprit invisible qui a coutume de venir vers moi se fait entendre et me dit : O mon ami, tu ignores une chose précieuse et difficile, que je t'apprendrai volontiers; je t'en ai déjà tant appris! Sache donc que Dieu seul est la paix véritable, et que toute nature corruptible n'est qu'une lutte perpétuelle. Car Dieu est liberté, et la matière est nécessité; quiconque a pu fuir la guerre et la nécessité et la production et la mort, et parvenir à ce qui est sans principe, incorruptible, libre et paisible, celui-là est vraiment le séjour et la cité de Dieu.

On comprend que Philon, en écrivant cela, se soit cru favorisé par une inspiration céleste, car il y a chez lui peu de pages aussi élevées. En tout cas, il semble bien là dépasser la conception hellénique de son époque. Il y a longtemps, sans doute, que l'idée de matière est liée à l'idée de nécessité, et, dans l'école platonicienne, on associe à ces concepts celui de désordre et de mal; mais on n'y rencontre point ce contraste puissant entre ces deux pôles de l'être, la matière pure nécessité et Dieu la liberté même. Souvent aussi, et déjà chez Platon, on trouve des exhortations à s'affranchir de la matière; mais le terme proposé à ces efforts, c'est une vision moins entravée et plus immédiate; ici, c'est avant tout une indépendance plus grande, une participation plus parfaite de la liberté divine.

Il est facile aussi de voir combien cette idée diffère profondément de la conception stoïcienne, malgré quelques ressemblances de surface : Dieu n'est point la loi immanente du monde, il en est le créateur; sa spontanéité n'est point le développement fatal de son être, c'est la détermination libre de son esprit. Aussi, quand on exhorte le sage à s'affranchir de la matière et à s'approcher de Dieu, on ne lui demande point de s'absorber dans la force immense d'où il émane, mais de se rendre semblable au Créateur qui l'a fait.

Ce caractère personnel du Dieu de Philon est encore très apparent dans les descriptions qu'il donne fréquemment du bonheur de Dieu.

Dieu, nous dit-il dans le traité des Chérubins [1], nous parle de *ses* fêtes; c'est qu'en vérité il est le seul à avoir des fêtes; seul il connaît le bonheur, seul la joie, seul le plaisir, seul il peut avoir une paix sans mélange : il est sans tristesse, sans crainte, sans aucun mal, sans besoin, sans souffrance, sans fatigue, plein d'une béatitude pure, sa nature est très parfaite, ou plutôt il est lui-même la perfection, la fin, le terme du bonheur...

Ces développements sur la béatitude divine sont assez fréquents chez Philon; pour en trouver l'équivalent chez les auteurs païens de cette époque, il faudrait les chercher dans dans ce qu'ils ont écrit sur les dieux plutôt que sur Dieu. Ils parleront volontiers et par habitude du bonheur des dieux immortels, beaucoup moins du bonheur du dieu unique que leur philosophie appréhende; c'est que ce dieu n'a point pour eux le caractère nettement personnel des autres.

Les relations de Dieu avec les hommes ont aussi chez Philon un caractère strictement personnel. Dieu voit chacun de nous et veille sur ses actions; « d'un œil infatigable il regarde tout, et par une grâce singulière il appelle à lui et accueille tout ce qu'il y a de meilleur [2] ». Nous lisions tout à l'heure que le bonheur et la joie est le propre de Dieu; mais, comme il est bon et ami des hommes, il veut nous y faire participer autant que nous en sommes capables, et quiconque s'approche de lui, a moins de crainte, moins de chagrin et plus de paix et de joie [3].

Pour mettre en pleine lumière cet aspect du Dieu de Philon, il faudrait parcourir les très nombreux passages où est décrite sa bonté, sa bienfaisance, sa munificence, sa miséricorde, son amour des hommes, sa sainteté [4].

Les indications qui précèdent l'auront du moins suffisamment fait entrevoir, et auront donné l'impression d'un monde nouveau. Le Dieu de Philon n'est point le dieu de Platon, ni de Cicéron, ni de Plutarque; c'est un Dieu vivant.

Il est facile de reconnaître la source biblique de cette théologie; mais il ne faudrait pas croire qu'elle a seule influé sur

1. 86 (*M.* I, 154). — 2. *De mut. nom.*, 40 (*M.* I, 585).
3. *De Abrah.*, 203 (*M.* II, 29).
4. Cf. Drummond, *Philo Judaeus*, II, 56.

Philon et que la spéculation grecque n'a point altéré sur bien des points cette haute conception de Dieu.

Cette déformation chez Philon était presque inévitable ; il subissait, peut-être à l'excès, l'attrait de la philosophie systématique, et il pensait donner plus de valeur à sa croyance en en construisant une théorie correcte et symétrique. Or c'était une tâche ardue et périlleuse de systématiser les données bibliques et de les harmoniser avec les thèses philosophiques du platonisme et du stoïcisme. Il nous faut dire maintenant comment cette tentative déforma la conception de Dieu que nous venons de décrire.

Une remarque s'impose d'abord, dès la première lecture : c'est le caractère universaliste du Dieu de Philon ; ce n'est plus le Dieu des Juifs, c'est le Dieu du monde ; M. Drummond a dressé une liste très curieuse de tous les noms donnés par Philon à Dieu [1] ; tous ont le même caractère ; certains se con-

1. *Philo Judaeus*, II, 63 : Je transcris cette liste en la faisant suivre des chiffres que donne M. Drummond, et qui indiquent combien de fois M. Drummond a relevé chaque expression ; il ne prétend pas donner une liste « exhaustive », mais « a pretty correct notion of the proportional use of the various terms ». *ὁ ὤν*, 29 (dans 18 exemples, le genre est douteux à cause de la désinence casuelle) ; *τὸ ὄν*, 38 ; *τὸ ὄντως ὄν*, 3 ; *τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν*, 3 ; *ὁ ὄντως ὤν*, très fréquemment ; *τοῦ ἑνός* (genre douteux), 1 ; *τὸ μόνον*, 1 ; *τοῦ ἀιδίου* (genre douteux), 1 ; *ὁ ἀγέννητος*, 4 ; *τὸ θεῖον*, 12 ; *τὸ αἴτιον*, 23 ; *ὁ αἴτιος*, 1 ; *τοῦ πάντων αἰτίου καὶ πατρός*, 1 ; *τὸ τῶν ὅλων αἴτιον*, 2 ; *ὁ τῶν ὅλων νοῦς*, 4 ; *ὁ νοῦς τῶν ὅλων*, 1 : *ὁ τοῦ παντὸς νοῦς*, 1 ; *ἡ τῶν ὅλων ψυχή*, 1 ; *ἡ τοῦ παντὸς ψυχή*, 1 ; *ὁ δημιουργός*, 6 ; *ὁ ποιητής*, 4 ; *ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων*, 4 ; *ὁ κοσμοποιός*, 1 ; *ὁ ἡγεμών*, 2 ; *ὁ πατήρ*, 15 ; *ὁ θεὸς ὁ πατήρ*, 1 ; *ὁ πάντων πατήρ*, 1 ; *ὁ τοῦ παντὸς πατήρ*, 1 ; *ὁ πατὴρ τοῦ παντός*, 2 ; *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων*, 11 ; *ὁ τῶν ὅλων πατήρ, ὁ ἀγέννητος θεός, καὶ τὰ σύμπαντα γεννῶν*, 2 ; *ὁ τοῦ κόσμου πατήρ*, 1 ; *ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ*, 1 ; *ὁ ἀγέννητος καὶ πάντων πατήρ*, 1 ; *ὁ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμών*, 2 ; *ὁ πατήρ, ὁ ὅλων θεός*, 1 ; *ὁ γεννήσας αὐτοὺς (τοὺς ἀπλανεῖς) πατήρ*, 1 ; *ὁ τῶν ὄντων πατήρ*, 1 ; *ὁ πατὴρ καὶ ἡγεμὼν τῶν συμπάντων*, 2 : ... *τοῦ κόσμου*, 1 ; ... *τοῦ παντός*, 1 ; *ὁ τοῦ παντὸς ἡγεμὼν καὶ πατήρ*, 1 ; *ὁ κτίστης καὶ πατὴρ τοῦ παντός*, 1 ; *τῶν ὅλων κτίστης καὶ ἡγεμών*, 1 ; *ὁ ποιητὴς καὶ πατήρ*, 2 ; *ὁ πατὴρ καὶ ποιητής*, 1 ; *ὁ ποιητὴς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων*, 3 ; ... *τοῦ παντός*, 1 ; *ὁ πατὴρ καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων*, 1 ; *πατὴρ καὶ ποιητὴς τοῦ κόσμου*, 2 ; *ὁ ἀγέννητος καὶ ποιητής*, 1 ; *ὁ πατὴρ καὶ βασιλεὺς τῶν ὅλων*, 1 : *γεννητὴς τῶν ὅλων*, 1 ; *ὁ ἡγεμὼν τοῦ παντός*, 1 ; *ὁ τῶν ὅλων ἡγεμών*, 5 ; *ὁ πανηγεμών*, 1 ; *ὁ πανηγεμὼν θεός*, 1 ; *ὁ τοῦ παντὸς ἡγεμών*, 3 ; *ὁ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών*, 1 ; *ὁ πάντων ἡγεμών*, 3 ; *ὁ ποιητὴς καὶ ἡγεμὼν τοῦδε τοῦ*

tentent de désigner Dieu en lui-même et l'appellent « celui qui est », « celui qui est vraiment », « l'être », « l'être véritable » ; la plupart énoncent ses relations avec le monde, et tous ont le même aspect universaliste : c'est la cause, le père[1], le sauveur, le maître, le roi de l'univers ; c'est l'âme du monde ; c'est l'esprit de l'univers. Ces appellations, et les autres qui leur sont toutes semblables, manifestent clairement non seulement le domaine universel de Dieu, mais aussi le caractère spéculatif et abstrait de la philosophie philonienne. S'il rencontre l'expression biblique : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, il en efface aussitôt le caractère personnel et concret par son allégorisme symbolique : Abraham devient l'instruction, Isaac la nature, Jacob l'exercice ou l'ascèse, et les trois noms ne marquent plus que ces trois sources de la connaissance de Dieu en nous[2].

Le même procédé est appliqué par Philon à toute l'histoire biblique. Ces interprétations allégoriques ne sont pas exclusives de toute interprétation littérale et historique, mais elles sont certainement préférées par Philon, et elles donnent à ses livres leur ton uniformément terne et gris. Quant à la théologie biblique, elles lui enlèvent le meilleur de son relief et de sa vie. C'est par son action sur son peuple que Dieu s'est surtout fait connaître dans l'Ancien Testament, et, quand on réduit toute cette histoire à des symboles, les traits divins s'effacent.

La philosophie cependant poursuit son œuvre et, voulant épurer la notion de Dieu, elle l'appauvrit. Les textes cités plus haut donnent de Dieu une idée vraiment positive et personnelle, mais il en est beaucoup d'autres qui semblent détruire les premiers et réduire la conception de Dieu à une

παντός, 1 ; *ὁ δεσπότης ἁπάντων*, 1 ; *ὁ παμπρύτανις*, 1 ; *ὁ σωτήρ*, 4 ; *ὁ σωτὴρ τοῦ παντός*, 1 ; *ὁ σωτὴρ θεός*, 4 ; *ὁ σωτὴρ καὶ ἵλεως θεός*, 1 ; *ὁ μόνος σωτήρ*, 1 ; *ὁ μόνος σόφος*, 7 ; *ὁ ἑστιάτωρ θεός*, 1.

A côté de ces noms, empruntés presque tous à la philosophie, on peut remarquer quelques épithètes usitées dans la mythologie grecque. Cf. Bréhier, p. 74-75.

1. On remarquera en particulier que, pour Philon, Dieu n'est pas le Père d'Israël, mais le Père de l'univers.

2. *De mutat. nom.*, 12 (*M.* I, 580).

abstraction indéterminée et inconnaissable. Certains historiens pensent que ces deux séries sont contradictoires, d'autres qu'on les peut concilier entre elles; avant de résoudre le problème, il en faut exposer les données, et faire connaître brièvement la philosophie négative de Philon.

Un trait tout d'abord la caractérise et la distingue de la doctrine juive. Dans le judaïsme, la transcendance divine n'est pas inculquée avec moins de force, mais elle a un caractère nettement moral : c'est la sainteté de Iahvé qui l'isole; dans la pensée de Philon, c'est sa grandeur idéale. D'après les prophètes juifs, l'homme ne peut voir Dieu, parce qu'il est impur et que ses lèvres sont souillées; pour Philon, cette contemplation est impossible, parce qu'elle excède l'intelligence humaine.

D'après Philon, l'homme peut arriver à démontrer, par exemple par l'ordre du monde, l'existence d'une cause première qu'il appelle Dieu. Il ne peut pas aller plus loin : Dieu ne peut être par lui ni nommé ni connu : « Tout ce que peut faire la raison humaine, c'est d'arriver à connaître qu'il existe une cause de l'univers; vouloir passer outre et connaître sa nature et ses qualités, c'est une sottise extrême[1]. » Et ailleurs : « Dieu n'est pas comme l'homme; il n'est même pas comme le ciel, ni comme le monde. Car ces choses sont des formes déterminées et sensibles : Dieu au contraire n'est même pas compréhensible par l'esprit, sinon en tant qu'il est : car ce que nous comprenons de lui c'est son existence, et, en dehors de son existence, rien[2]. » Et ailleurs encore : « Parmi les hommes, les uns sont amis de l'âme, les autres, amis du corps; les premiers, pouvant se mêler aux natures intelligibles et incorporelles, ne comparent l'être à aucune idée des choses créées, mais ils le dépouillent de toute qualité — car c'est un des éléments de son bonheur et de sa béatitude souveraine que son existence soit conçue comme une et sans marque distinctive — et ils se le représentent seulement comme être sans lui donner de forme[3]. »

1. *De poster. Caïni,* 168 (*M.* I, 258).
2. *Quod deus sit immut.*, 62 (*M.* I, 282). — 3. *Ibid.*, 55 (281).

Dans ces passages et dans d'autres analogues, on peut distinguer une double assertion, l'une relative à notre connaissance de Dieu, l'autre à l'être de Dieu en lui-même. La première est plus facilement explicable; on comprend que les représentations intellectuelles que nous tirons des choses sensibles soient inaptes à nous donner une conception propre de Dieu; d'où cette thèse devenue classique chez beaucoup de philosophes chrétiens, que nous pouvons connaître l'existence de Dieu, mais non comprendre sa nature. Il est plus étrange de présenter comme la plus haute idée religieuse celle qui refuse à Dieu toute détermination, tout caractère, toute marque distinctive. Mais ce qui déroute le plus chez Philon, c'est que Dieu, considéré non seulement par rapport à notre connaissance, mais en lui-même, n'a en effet aucune détermination, aucune qualité.

Que faut-il entendre par cette indétermination? en quel sens Dieu est-il sans qualité, *ἄποιος* [1]?

1. M. Guyot (*L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*. Paris, 1906, p. 45-52, et *Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*. Paris, 1906, p. 5-7) a vu là une affirmation de l'infinité divine. Cf. J. Martin, *Philon* (Paris, 1907), p. 54; il y a là, je le crains, quelque confusion : *ποιότης* ne signifie pas proprement limite, ni *ἄποιος* infini. Je me permets de renvoyer ici à la discussion que j'ai faite de cette thèse dans la *Revue de philosophie*, 1907, I, p. 46-49.

Zeller (*Philos. der Griech.*, v³, p. 354) entend mieux le terme et l'interprète en toute rigueur : d'après lui, le Dieu de Philon est entièrement indéterminé; on lui refuse d'abord toute limitation d'espace ou de temps, toute forme sensible, toute figure ; passant plus avant, on dit qu'il est plus heureux que le bonheur, meilleur que la vertu, plus un que l'unité; dès lors, que reste-t-il, sinon de conclure qu'il est simplement sans qualité? et, puisque un nom exprime nécessairement une qualité ou un attribut, Philon conclut très correctement que Dieu est innommable; et puisqu'il est sans nom et sans qualité, il est inconnaissable pour nous, et nous ne pouvons connaître de lui que son existence. L'argumentation de Zeller, que j'ai reproduite ici, est certainement très pressante; elle ne doit pas cependant nous faire oublier les traits positifs signalés plus haut. Faut-il donc reconnaître chez Philon deux conceptions contradictoires de Dieu, l'une positive, qui en fait l'auteur et le père du monde, plein de miséricorde pour ses œuvres, l'autre négative, qui en fait un être indéterminé?

Pareille contradiction serait admissible chez Philon : on l'expliquerait assez aisément par la dualité de ses sources et aussi par le peu de vigueur de son esprit. Mais existe-t-elle en effet? M. Bréhier (p. 77-78)

Pour Philon, comme pour les stoïciens, le mot qualité (ποιότης) a une valeur technique très déterminée. Tous les êtres que nous voyons sont composés de deux principes : la substance et la qualité, la substance étant conçue comme l'élément passif et déterminable, la qualité comme l'élément actif et déterminant. La qualité est donc ce qui constitue chacun de nous dans son espèce et ce qui, dans l'espèce même, le distingue des autres individus : c'est le principe de la détermination spécifique et le principe de l'individuation.

Pour qui entend en ce sens le mot qualité, il est évident que Dieu est sans qualité, et ceci pour deux raisons au moins : Dieu est infiniment simple et, par conséquent, n'est pas susceptible de cette composition que supposerait en lui la distinction de l'essence et de la qualité; — Dieu ne fait point partie d'un genre ni d'une espèce, mais il est transcendant à toutes les espèces et à tous les genres; on ne trouvera donc point en lui une détermination spécifique et individuante, qui le classerait dans une espèce, et le distinguerait des autres individus qui en font partie.

Dans le langage de cette école, dire que Dieu est sans qualité, c'est dire qu'il ne peut, à cause de sa transcendance, être enfermé par nous dans quelqu'une des catégories logiques où nous classons les êtres, mais qu'il les dépasse toutes; ce n'est pas dire qu'il soit en effet indéterminé.

ne le pense pas; il estime que cette antinomie est insoluble à qui l'étudie en dialecticien, mais qu'elle s'évanouit pour un mystique comme Philon. « Jamais un mystique n'a jugé contradictoire, dans son expérience personnelle, la vision concrète et parfois grossièrement matérielle d'un Dieu qui converse avec lui comme un ami, ou le conseille comme un maître, avec le sentiment de l'Être infini et illimité dans lequel l'extase le plonge... Il est d'un mystique et d'un mystique seul d'affirmer à la fois comme Philon que Dieu est retiré du monde, et qu'il le pénètre cependant et le remplit. » Ces remarques ont leur valeur : on ne peut nier que le mysticisme de Philon, — il ne s'agit ici que de celui-là, — est assez dédaigneux de la logique. Mais cette considération ne suffit pas à tout expliquer : dans les passages les plus vivement débattus, ceux surtout où Dieu est dit ἄποιος, l'expression n'a rien de mystique, elle est empruntée à une philosophie ferme et consciente; il importe d'en déterminer la valeur, et de juger ensuite si, sur ce point, la philosophie de Philon implique en effet des contradictions logiques, que la mystique seule peut résoudre ou négliger.

La philosophie de Philon permet de confirmer cette interprétation par un exemple très sûr. Le logos, ainsi que nous le verrons plus tard, est l'être le plus générique, et c'est pour cela qu'il est symbolisé par la manne; cependant il est fréquemment représenté comme le principe de la détermination de l'univers, comme le sceau qui s'est imprimé sur le monde, et y a gravé son empreinte.

Comment conciliera-t-on ces deux aspects d'une même conception, sinon en reconnaissant que cette transcendance qui fait du logos l'être le plus générique n'efface point en lui toute détermination?

Nous n'avons qu'à appliquer cette remarque pour nous rendre compte de la transcendance divine. Philon, interprétant encore la manne, nous dit[1] que, de tous les êtres, le plus générique est Dieu, puis le logos; quant aux autres êtres, ils n'existent que de nom et sont en fait équivalents au néant. Ce n'est point à dire que l'on doive refuser à Dieu toute propriété, mais bien qu'on ne doit point le classer avec les autres êtres; parce que, comme le dit ailleurs Philon[2], rien n'est égal à Dieu, rien même n'est proche de lui, et, pour passer de Dieu aux autres êtres, il faut descendre d'un genre : *ὅλῳ γένει καταβεβηκὸς ἅπαν τὸ μετὰ θεὸν εὑρίσκεται.*

Ce Dieu, placé si haut et si loin, ne sera pas pour cela une abstraction vide; il est, au contraire, une plénitude débordante : « Il est plein de lui-même, il se suffit à lui-même, tout le reste est défaillant, désert et vide; Dieu le remplit et l'entoure, sans être lui-même enfermé par rien, étant lui-même un et tout, *ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν* [3]. »

Et, pour préciser ces métaphores, Dieu est d'abord riche de ces perfections qui lui sont propres, et que nous avons plus haut reconnues : éternité, toute-puissance, omniscience, liberté plénière.

Mais, de plus, il possède certaines propriétés que nous attribuons aussi aux hommes; la bonté, la sagesse, la justice. Comment devrons-nous entendre cette participation? La ré-

1. *Leg. alleg.*, II, 86 (*M.* I, 82). — 2. *De sacrif. Abel*, 92 (*M.* I, 181).
3. *Leg. alleg.*, I, 44 (*M.* I, 52).

ponse de Philon est très nette : il ne peut s'agir d'attribuer une priorité quelconque, fût-elle simplement logique, à ces qualités par rapport à Dieu. La justice, la bonté, c'est Dieu, ou, plus exactement, puisque nous parlons de la justice et de la bonté que notre esprit peut atteindre, Dieu est par delà, non pas comme un inconnaissable sans lien et sans rapport avec toutes ces perfections humaines, mais comme la source infiniment riche d'où elles se répandent. Ainsi que nous le lisions tout à l'heure chez Philon, « Dieu est le sommet et le terme et le comble du bonheur, ne recevant sa perfection d'aucune autre chose, mais répandant sur toutes le bien propre de cette source de toute beauté qui est lui-même ; car tout ce qu'il y a de beau dans le monde ne le serait jamais devenu, s'il n'eût été formé à l'image de l'archétype qui est vraiment beau, sans principe, heureux et incorruptible [1]. » Et de même ailleurs : « Rien n'est beau que ce qui vient de Dieu et est divin [2]. »

Cette doctrine est à coup sûr très élevée, et ne contient rien qu'un philosophe chrétien doive désavouer. Mais elle ne contient rien non plus qui dépasse la portée de la « religion naturelle » ; l'attrait des spéculations helléniques a détourné Philon de la révélation plus haute et surtout plus personnelle, plus réelle, plus intime que Dieu avait faite de lui-même à son peuple.

Cet oubli est surtout sensible si l'on considère non plus ce que Dieu est en lui-même, mais ce qu'il est en tant qu'objet de notre connaissance. Philon aime à redire que Dieu ne peut point être vu par l'homme, non qu'il soit invisible par nature, mais parce que l'homme est trop faible pour pouvoir supporter sa vue. « Il faudrait être Dieu, dit-il, pour comprendre Dieu [3]. »

Cette thèse, qui est très chère aux philosophes de cette époque, est très juste, si du moins on prend soin de la restreindre dans ses limites. Il est sûr que Dieu est incompréhensible et dépasse la portée de tout intelligence créée, par le fait même qu'elle est créée.

1. *De Cherub.*, 86 (*M.* I, 154). — 2. *De sacrif. Abel*, 63 (*M.* I, 174).
3. *Fr.*, *M.* II, 654, ap. JOAN. DAMASC. (*PG*, XCVI, 472a).

Mais Philon va plus loin et pense qu'il est impossible, dans quelque ordre de providence que ce soit, de connaître Dieu autrement que par ses œuvres. Ainsi, lorsque l'Écriture nous dit qu'Abraham a été le premier à croire en Dieu, elle veut dire seulement qu'il a été le premier à reconnaître que le monde a une cause suprême et qu'il est régi par une Providence[1]. D'après une semblable exégèse, Abraham peut devenir le premier des philosophes, il n'est plus le père des croyants; la théophanie du Sinaï est interprétée de même : Dieu permet à Moïse de voir ce qui est derrière lui, c'est-à-dire, d'après Philon, ses puissances et ses œuvres, ou encore le monde des idées[2].

Dans ces conditions, Dieu n'est plus atteint comme une personne, mais comme une cause; il ne se manifeste plus par une révélation gratuite et surnaturelle, il se laisse connaître seulement par ses œuvres.

Ce caractère naturaliste de la théodicée de Philon forme un contraste saisissant avec la première notion chrétienne de Dieu. Le dogme de la Trinité a exercé ici une influence décisive, en ouvrant à la foi des perspectives totalement fermées à la raison, et en établissant entre l'âme et Dieu des relations personnelles que nulle philosophie n'avait soupçonnées. A cette lumière, non seulement la révélation chrétienne, — que Philon ne pouvait connaître, — mais la révélation juive garde son caractère strictement privilégié, et apparaît dans l'histoire de l'humanité comme un phénomène unique.

Un siècle et demi après Philon, saint Irénée devait écrire[3] :

> Si l'on considère sa grandeur et sa gloire admirable, Dieu est tel, que nul être vivant ne peut le voir, car il est incompréhensible; mais, dans sa charité, son amour des hommes et sa toute-puissance, il accorde à ceux qui l'aiment de le voir, et c'est là ce qu'annonçaient les prophètes... Il est donc vu de qui il veut, et quand il veut, et comme il veut, car il est tout-puissant. Par l'Esprit, il s'est fait voir prophétiquement; par le Fils, il s'est fait voir adoptivement; au ciel, il se fera voir paternellement.

1. *De uirtut.*, 216 (*M.* II, 442).
2. *De uita Mos.*, I, 158 (*M.* II, 106) cf. *De somn.*, I, 64-67 (*M.* I, 630). *De mutat. nom.*, 7-10 (579).
3. *Haer.*, IV, 20,6 (*PG*, VII, 1035).

De pareils textes n'ont point de parallèle chez Philon : la connaissance de Dieu, la vision de Dieu est le terme qu'on propose à toute vie vertueuse; il faut faire effort pour y tendre. Mais on n'a ni l'appui d'une révélation spéciale déjà accordée par Dieu, ni l'assurance d'une manifestation promise par lui au ciel. Le juif pieux que Philon exhorte se trouve dans la même situation que le païen de Plutarque et de Maxime de Tyr. « Trouveras-tu le Dieu que tu cherches, c'est incertain, car Dieu s'est refusé à beaucoup de ceux qui le cherchaient, et a laissé leur effort toujours vain; mais la recherche seule suffit à enrichir l'âme [1]; » et ailleurs : « Quand on est vaincu dans cette recherche par la nécessité, c'est-à-dire par la hauteur d'une puissance inaccessible, on est digne de pitié, mais non de haine [2]. » Il faut avouer que cette consolation est faible, et que cette doctrine religieuse est bien appauvrie, si on la compare non seulement à la théologie chrétienne, mais encore à la doctrine juive, telle qu'elle est, par exemple, contenue dans les psaumes.

On conçoit aussi le rôle que les forces intermédiaires (logos et puissances) auront à jouer ici, comme dans la philosophie hellénique : entre l'homme si faible et Dieu si haut, elles devront rendre possibles des relations de connaissance et de religion, révéler Dieu à l'homme, et soulever l'homme vers Dieu.

§ 2. — Les puissances.

La théorie philonienne des puissances et surtout du logos a exercé sur la théologie trinitaire de quelques Pères une influence incontestable; bien plus, on a cru y voir la source principale de la théologie johannique, et J. Réville, par exemple, a pensé pouvoir expliquer par le philonisme tout le quatrième évangile. Il serait prématuré de vouloir discuter maintenant cette thèse : il faut d'abord étudier en elles-mêmes les doctrines philoniennes, négligeant les comparaisons qu'elles peuvent suggérer avec la théologie chrétienne;

1. *Leg. alleg.*, III, 47 (*M.* I, 96).
2. *De poster. C.*, 9. Cf. 21 (*M.* I, 227-230).

plus tard, quand la doctrine de saint Jean aura été exposée d'après la même méthode, il sera aisé de comparer entre eux les deux écrivains et de rechercher les relations de dépendance qui peuvent les unir.

Le premier caractère qu'on doive reconnaître aux puissances comme au logos, c'est d'être, entre Dieu et le monde, des intermédiaires. Ainsi, dans l'ordre ontologique, voici l'échelle des êtres établie par Philon : « Au degré suprême est Dieu ; au second degré, le logos ; au troisième, la puissance créatrice ; au quatrième, la puissance royale ; au cinquième, sous la créatrice, la puissance bienfaisante ; au sixième, sous la puissance royale, la puissance punissante ; au septième enfin, le monde composé par les idées [1]. »

Dans l'ordre logique de la connaissance ou de la contemplation, nous retrouvons la même gradation : la connaissance la plus infime n'atteint que le monde extérieur ; de là elle peut s'élever par degrés jusqu'aux puissances inférieures, la puissance de miséricorde et celle de commandement, puis aux puissances supérieures, la créatrice et la royale, puis au logos, puis à Dieu lui-même [2].

Si l'on demande ce que sont en eux-mêmes ce logos et ces puissances, la réponse est beaucoup plus délicate [3]. Et, pour

1. *In Exod.*, II, 68 (Aucher, p. 516).

2. *De confus. ling.*, 97 (*M.* I, 419) ; *De fuga*, 97 sqq. (560) ; *Leg. alleg.*, III, 100 (107).

3. M. Bréhier, poursuivant son effort pour réduire tout le philonisme au mysticisme, ne veut voir dans les êtres intermédiaires que des « cultes moyens », par lequel l'âme s'élève progressivement. Voici comme il conclut (p. 175) sa longue discussion sur ce sujet : « Donc, sous le nom des intermédiaires (parmi lesquels est compris le monde), la doctrine de Philon absorbe toutes les théologies issues du stoïcisme allégorique et populaire. Ce ne sont pas des intermédiaires explicatifs entre Dieu et le monde, mais des cultes moyens entre l'absence complète de religion et le culte difficile, presque impossible à atteindre, de la cause suprême. Les êtres qui en sont l'objet sont des intermédiaires non pas entre Dieu et le monde, mais entre Dieu et l'âme humaine avide de religion et qui, dans l'impossibilité de monter plus haut, les yeux éblouis par la contemplation, doit s'arrêter à un degré inférieur. La thèse de Philon, qui explique et produit la théorie des intermédiaires, n'est pas l'impossibilité pour Dieu de produire le monde, mais l'impossibilité pour l'âme d'atteindre Dieu directement. » Cette explication, comme la plupart de celles de

commencer par les puissances, elles semblent parfois très nettement personnifiées; parfois elles ne se distinguent entre elles et de Dieu que par abstraction. Dans la première catégorie de passages, on remarque surtout des commentaires allégoriques de l'Écriture : les anges, dont parle le texte sacré, deviennent pour Philon des puissances. Ainsi il distingue deux espèces de puissances : les unes sont unies à des corps mortels; d'autres, les plus pures, habitent en haut dans l'éther : les philosophes grecs les ont appelées des héros; Moïse les a plus justement nommées des anges[1]. Au même sens, il dit ailleurs que « le lieu sacré est plein de logoi incorporels, qui sont des âmes immortelles »; et ailleurs :

Les âmes supérieures sont appelées démons par les autres philosophes; l'Écriture Sainte les appelle plus justement des anges (ἄγγελοι); car elles transmettent aux enfants les ordres du père, et au père les prières des enfants. C'est pourquoi le récit sacré nous les montre montant et descendant; Dieu sans doute n'a point besoin d'être renseigné, lui qui les devance partout, mais, pour nous autres mortels, il était bon qu'il se servît de l'intermédiaire de ces logoi, à cause de la stupeur et de l'effroi que nous causent le maître suprême et sa puissance souveraine[2].

Dans tous ces passages, Philon est préoccupé de traduire dans son langage philosophique l'enseignement biblique sur les anges, et il ne trouve pas d'équivalent plus exact que celui de δυνάμεις ou de λόγοι. Il ne faudrait pas en conclure que toute sa théorie des puissances puisse s'interpréter par l'angélologie biblique, bien loin de là : entre les deux conceptions il n'y a point équivalence, il y a seulement un rapprochement esquissé ici et là, et qui ne s'appuie que sur

M. Bréhier, éclaire vivement un aspect du philonisme, mais je la crois trop exclusive. Il suffit de parcourir les textes cités ci-dessous (v. g. *De spec. leg.*, I, 329) pour reconnaître que la théorie philonienne des puissances n'est pas exclusivement une conception religieuse, mais qu'elle est aussi un essai d'explication cosmologique. Cf. *Revue de philosophie*, 1908, II, 432.

1. *De plantat. Noë*, 14 (*M.* I, 331). Cf. *De confus. ling.*, 174 (431). *De somn.*, I, 127 (640).

2. *De somn.*, I, 141.142 (*M.* I, 642); cf. *ibid.*, 147 (642), 115 (638); *De confus. ling.*, 28 (409); *De Abrah.*, 115 (II, 17).

des ressemblances très lointaines : dans le premier des textes cités ne voit-on pas le terme « puissances » appliqué non seulement aux anges, mais aux âmes humaines? En réalité, les puissances philoniennes n'ont de commun avec les anges que leur rôle d'intermédiaires; elles en diffèrent d'ailleurs entièrement, et surtout en ce point que les anges sont nettement représentés comme des personnes, les puissances comme des idées ou des forces. C'est vraisemblablement ce caractère si nettement personnel des anges qui a détourné Philon de cette conception si chère à la théologie judaïque : les anges lui semblaient trop proches de nous pour pouvoir être conçus comme les organes suprêmes de la causalité divine, et, à côté des passages cités plus haut, où l'identité des anges et des puissances est timidement affirmée, on en trouve d'autres, où les anges sont représentés comme les serviteurs des puissances[1].

La conception platonicienne des idées a eu plus d'influence sur la pensée de Philon, et fait pénétrer plus avant dans sa théorie des puissances. Dans son traité des *Lois*, Philon parle avec indignation des impies qui osent nier les idées, et qui, par là, ramènent le monde à la confusion et au chaos. « C'est de là, ajoute-t-il, que Dieu l'a tiré, non certes en le touchant lui-même, — car le Bienheureux ne saurait toucher une matière indéterminée et confuse, — mais en se servant de ses puissances incorporelles qui, de leur vrai nom, s'appellent les idées, et en imprimant par elles sur chaque espèce la forme qui lui convenait[2]. »

Ailleurs, Moïse ayant demandé à Dieu de le voir lui-même, ou du moins de voir ses puissances, Dieu lui explique ainsi ce qu'elles sont :

Les puissances que tu désires (voir) sont entièrement invisibles et seulement intelligibles, de même que je suis invisible et intelligible; je les appelle intelligibles, non qu'elles soient en effet saisies par l'esprit, mais parce que, si elles pouvaient être saisies, ce ne serait pas la sensation, mais l'esprit le plus pur qui les saisirait. Bien

1. *De spec. leg.*, I, 66 (*M.* II, 222).
2. *Ibid.*, 329 (261).

qu'elles soient insaisissables par leur essence, elles manifestent cependant une empreinte et une image de leur action; dans votre monde, les cachets, lorsqu'on y applique de la cire ou quelque autre matière semblable, y gravent mille empreintes, sans en être altérés eux-mêmes, et en restant ce qu'ils sont; c'est ainsi qu'il faut s'imaginer que les puissances qui m'entourent donnent des qualités et des formes à ce qui en était privé, sans changer ni perdre rien de leur nature éternelle. Certains des vôtres les ont nommées idées, et à bon droit, puisqu'elles spécifient tous les êtres, les ordonnant, les définissant, les déterminant, les informant et, en un mot, les améliorant[1].

La source d'une telle doctrine est assez manifeste : on la trouve dans le *Timée* de Platon. Il est vrai que les idées n'apparaissent point là sous la forme qu'elles revêtent chez Philon : elles sont des substances indépendantes, et non point des pensées conçues par Dieu et, par suite, intermédiaires entre lui et le monde. Pour Philon au contraire, elles sont le modèle idéal que Dieu a dessiné dans son esprit avant de faire le monde, tout ainsi qu'un architecte construit d'abord le plan de la cité qu'il veut bâtir[2]. Cette modification apportée à la théorie platonicienne est, à coup sûr, très notable, mais Philon n'en est pas le premier auteur; de son temps, c'est ainsi qu'on comprenait Platon[3].

C'est encore au *Timée* de Platon que Philon a emprunté sa théorie des puissances considérées comme agents secondaires de la création. On lit dans le *Timée* (41 c) que Dieu, après avoir fait lui-même les dieux secondaires, leur délégua le soin de faire les êtres inférieurs, en leur recommandant d'imiter ce que lui-même avait fait. Philon s'est souvenu de ce passage en interprétant le verset de la Genèse, où Dieu dit : « Faisons l'homme à notre ressemblance ». « Le père du monde, dit-il, parle à ses puissances, il leur a confié le soin de faire la partie mortelle de notre âme, en imitant la façon dont lui-même a fait la partie raisonnable[4]. »

1. *Ibid.*, 46-48 (*M.* II, 218.219).
2. *De opif. mundi,* 17 sqq. (*M.* I, 4).
3. V. *supra*, p. 45 et n. 4.
4. *De fuga,* 69 (*M.* I, 556); on retrouve la même exégèse dans *De*

Cette interprétation, qui revient trois fois au moins chez Philon, est remarquable et a exercé à bon droit la sagacité des commentateurs. Les puissances, en effet, ont là un relief plus distinct et plus marqué, et, de plus, c'est la création de l'homme seul et non des autres êtres qui leur est attribuée. Quelque fine que soit la raison que Philon nous donne de cette attribution exclusive [1], il est facile de sentir que c'est le texte biblique qui l'y a conduit; il n'a trouvé le pluriel « faisons » qu'au verset 26; il a dû expliquer cette anomalie. De même aussi le rôle si nettement personnel que semblent jouer les puissances est dû en partie aux réminiscences platoniciennes signalées plus haut, en partie à la tradition judaïque qui voyait dans ce passage un dialogue entre Dieu et les anges, auxiliaires de la création.

Il reste du moins un trait essentiel, qui ressort de ce récit et qui est bien philonien : c'est le rôle actif prêté aux puissances. Elles ne sont pas seulement des exemplaires ou des modèles, elles sont, comme leur nom l'indique, des forces. Elles sont les instruments de Dieu dans la création du monde visible, et même elles semblent jouer le même rôle dans la production du monde invisible : « C'est par ces puissances, nous dit Philon, qu'a été constitué le monde immatériel et intelligible, archétype du monde sensible, composé d'idées invisibles, de même que celui-ci l'est de corps visibles [2]. » Ce texte est assez déconcertant, en ce qu'il oppose les unes aux autres idées et puissances, auparavant si nettement identifiées. Nous reviendrons plus bas sur ces antinomies. Nous nous contentons de remarquer ici le nouvel aspect reconnu déjà dans le texte du *De fuga* : on n'a plus affaire

opif. mundi, 72 (16); *De confus. ling.*, 179 (432). Cf. *De mutat. nom.*, 30 sqq. (583); Horovitz, *l. c.*, p. 109.

1. Partant d'une théorie stoïcienne, Philon remarque que les êtres inanimés ne sont pas susceptibles de bien et de mal, ils sont ἀδιάφορα; les astres sont nécessairement bons; les hommes seuls sont mêlés de bien et de mal : cet état de choses explique la coopération des puissances dans la création de l'homme et non des autres êtres : Dieu, qui doit être irresponsable de tout mal, pouvait faire seul les autres créatures mais non pas l'homme : *De opif. mundi*, 73 sqq. (*M.* I, 17).

2. *De confus. ling.*, 172 (*M.* I, 431).

à des causes exemplaires, mais à des causes efficientes; on est passé du platonisme au stoïcisme[1].

C'est plus clairement encore la doctrine stoïcienne des *δυνάμεις* ou des *τόνοι* qui s'exprime dans les textes où les puissances sont représentées comme les liens du monde :

Moïse, dit Philon dans un langage tout stoïcien, a souscrit à la doctrine de la communion et de la sympathie de l'univers, il a affirmé que le monde était unique et produit... mais il a surpassé (les philosophes) par sa conception de Dieu : il a bien vu que ni le monde ni l'âme du monde n'était le Dieu suprême, que les astres et leurs révolutions n'étaient pas pour les hommes les causes premières de ce qui leur arrive, mais que cet univers est maintenu par des puissances invisibles, que le démiurge a tendues des extrémités de la terre jusqu'aux limites du ciel, afin que ce qu'il avait lié ne se déliât point : car les puissances sont les liens infrangibles du monde[2].

Ailleurs encore, il explique l'omniprésence divine par cette tension des puissances, qui sont les liens invisibles, par lesquels Dieu a tout enchaîné[3]. Ailleurs, elles sont comparées à des colonnes, soutenant comme une maison le monde tout entier et la race humaine[4].

Nous voici loin des anges, et presque aussi loin des idées platoniciennes. En suivant à travers des réminiscences si multiples une pensée si ondoyante, on peut se demander quel lien les rattache dans la pensée de Philon : il n'en est qu'un, je crois, c'est la notion d'intermédiaire. Entre Dieu et le monde, les anges, les idées, les forces jouent un rôle analogue, en ce sens du moins qu'ils unissent deux extrêmes et nouent entre eux des relations.

Mais ici encore on voudrait déterminer davantage ce rôle essentiel et caractéristique des puissances : dans quel sens sont-elles entre Dieu et le monde des intermédiaires? Doit-on voir en elles des êtres subsistants et personnels, inférieurs à Dieu, supérieurs au monde?

1. Cf. Zeller, v, 362, n. 5; Horovitz, *l. c.*, p. 89 sqq.
2. *De migrat. Abr.*, 180-181 (*M.* i, 464).
3. *De confus. ling.*, 136 (*M.* i, 425).
4. *Fr. ex quaest. in Gen.* (*M.* ii, 655, 662), ap. Io. Damasc. (*PG.* xcvi, 473 a).

Les premiers passages étudiés suggéreraient cette solution. Mais il semble illégitime de trop les presser, car le caractère personnel qu'ils donnent aux puissances semble imposé à Philon par le texte biblique qu'il interprète, et non point affirmé spontanément par lui. Une difficulté plus grave encore est que, si on veut prêter à ces êtres une personnalité un peu consistante, les contradictions surgissent de toute part : le plus souvent, Philon distingue deux puissances : l'une, la puissance créatrice qui, dans l'Écriture, est nommée Dieu (*θεός*), l'autre, la puissance royale, appelée Seigneur (*κύριος*)[1] ; mais ailleurs, il en compte trois[2], ou quatre[3], ou cinq[4], ou même un nombre infini[5]. Plusieurs fois, ainsi qu'on l'a vu plus haut, il les identifie avec les anges ; ailleurs, il fait des anges leurs ministres ; souvent il affirme que les puissances ne se distinguent point des idées ; ailleurs, que le monde des idées a été fait par les puissances.

Toutes ces fluctuations de pensée seraient incompréhensibles, si Philon avait prêté aux puissances une personnalité ferme et consistante ; elles se comprennent plus aisément, si elles n'ont été pour lui que des abstractions, personnifiées à l'occasion pour les besoins de son exégèse. Ce caractère impersonnel se manifeste avec évidence toutes les fois que les puissances sont représentées comme des pensées de Dieu, ou comme des forces qui soutiennent et enchaînent la nature.

Cette étude permet de résoudre facilement le problème qui pour nous est le plus grave : c'est-à-dire le rapport qui existe entre les puissances et Dieu. Il ne peut être question de re-

1. *De sacrificant.*, 307 (*M.* II, 258) : *Ἦ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι περὶ τὸ ὂν αἱ πρῶται καὶ μέγισται τῶν δυνάμεών εἰσιν, ἥ τε εὐεργέτις καὶ κολαστήριος; καὶ προσηγόρευται ἡ μὲν εὐεργέτις θεός, ἐπειδὴ κατὰ ταύτην ἔθηκε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν, ἡ δὲ ἑτέρα κύριος, καθ' ἣν ἀνῆπται τῶν ὅλων τὸ κράτος.* *De Abrahramo*, 121 (II, 19) : *Προσαγορεύεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ (δύναμις) θεός... ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος.* Cf. *De plantat.*, 86 (I, 342) ; *Q. rer. diuin. her.*, 166 (I, 496) ; *Q. Deus sit immut.*, 109 (I, 289) ; *De mutat. nom.*, 28-29 (I, 582, 583), etc. — Sur la distinction analogue dans le judaïsme palestinien, v. *supra*, p. 135.

2. *De sacrific., Ab. et C.*, 131 (*M.* I, 189).

3. *In Exod.*, II, 68 (AUCHER, p. 516).

4. *De fuga*, 94 sqq. (*M.* I, 560).

5. *De confus. ling.*, 171 (*M.* I, 131). Cf. ZELLER, V, p. 369.

trouver chez Philon le mystère de la Trinité, ni même une doctrine qui s'en rapproche; et c'est bien à tort qu'un critique a écrit récemment : « Philon n'ignore pas absolument la Trinité[1]. » Il cite à l'appui de son affirmation l'interprétation que donne Philon de l'apparition des trois anges à Abraham : « Lorsque, dit Philon, le sage (Abraham) supplie les personnages qui semblaient être trois voyageurs, d'accepter chez lui l'hospitalité, il leur parle, non point, comme à trois, mais comme à un seul; et il dit : Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant vous, ne fuyez pas votre serviteur[2]... » Et plus haut : Les trois personnages sont en réalité « le père de toutes choses, celui que les saintes Lettres nomment celui qui est; et, à côté, se tiennent les deux plus antiques et plus rapprochées Puissances de celui qui est, la créatrice et la royale; la créatrice est appelée Dieu..., la royale est appelée Seigneur[3]. »

Il suffit de transcrire les lignes qui précèdent immédiatement pour déterminer la véritable portée de ce texte :

Lorsque l'âme est, comme dans son midi, illuminée par Dieu, et que, remplie tout entière de lumière intellectuelle par la splendeur répandue autour d'elle, elle est sans aucune ombre, elle reçoit alors une triple impression d'un seul sujet, l'un apparaissant comme l'être et les deux autres comme deux ombres projetées par lui; il arrive quelque chose de semblable sous l'influence de la lumière sensible; car les objets, soit en restant immobiles, soit en se déplaçant, projettent souvent une ombre double; qu'on ne pense pas toutefois qu'il y ait proprement des ombres en Dieu, ce n'est qu'un abus de langage pour faire plus clairement entendre ce que je signifie[4].

Et, après l'explication que j'ai transcrite plus haut, il poursuit :

Dieu donc, au milieu des deux puissances qui l'assistent, présente à l'esprit qui le contemple, tantôt un seul objet, tantôt trois : un seul, quand l'esprit purifié et ayant dépassé non seulement la multiplicité des nombres, mais même la dyade voisine de la monade, s'élance vers l'idée pure, simple et parfaite en elle-même; trois, lorsque n'ayant pas été initié aux grands mystères, il célèbre encore les petits mystères,

1. Martin, *Philon*, p. 57. — 2. *De Abrah.*, 131 (*M.* II, 20).
3. *Ibid.*, 121 (*M.* II, 19). — 4. *Ibid.*, 119 (*M.* II, 18).

et que, ne pouvant saisir l'être par lui-même et sans un secours étranger, il l'atteint dans ses œuvres, comme créant ou comme gouvernant [1].

Plus bas, il revient encore une fois sur cette « triple impression, produite par un sujet unique [2]. » Et dans les *Questions sur la Genèse*, interprétant ce même récit, il confirme sa première exégèse : « De même que l'œil corporel, quand il est affaibli, perçoit dans une seule lumière un double objet, de même l'œil de l'âme, ne pouvant saisir l'un comme un, éprouve une triple perception, conforme à l'apparition des deux puissances principales qui assistent l'un et sont ses ministres [3]. »

Il est difficile, sans doute, de déclarer plus nettement le caractère subjectif de la distinction entre Dieu et ses puissances : notre esprit, étant trop faible, est ébloui par Dieu, et voit double ou triple; il le saisit non seulement comme existant, mais comme créant et comme gouvernant, et c'est cette perception qui est le principe de la distinction introduite entre Dieu et les deux puissances suprêmes.

A la lumière de ces déclarations si expresses, on discerne aisément la signification de plusieurs autres passages, qui sans cela seraient insolubles. Ainsi Philon prêche avec insistance l'omniprésence de Dieu : Dieu pénètre et remplit tout; il nous dit cependant, dans le traité sur la confusion des langues, que Dieu lui-même n'est nulle part, mais qu'il remplit tout par ses puissances [4]. Une telle affirmation serait contradictoire de toute la philosophie philonienne, si les puissances étaient conçues comme des agents distincts de Dieu, et non pas comme son activité et son énergie. C'est la même doctrine que nous retrouvons dans les textes où les puissances sont représentées comme les attributs ou les perfections de Dieu : c'est par elles que Dieu est sage, bon, miséricordieux, Seigneur, Dieu, etc [5].

1. *Ibid.*, 122 (*M.* II, 19). — 2. *Ibid.*, 131 (*M.* II, 20).
3. *In Gen.*, IV, 8 Aucher. p. 87). — 4. *De confus. ling.*, 136 (*M.* I, 425).
5. *De mutat. nom.*, 19 (*M.* I, 581); *De somn.*, I, 163 (645); *De uita Mos.*, II, 99-100 (II, 150); *De spec. leg.*, I, 209 (II, 242), 279 (254); *De sacrific. Abel*, 131 (I, 189); *De somn.*, I, 185 (648); *Q. Deus sit immut.*, 110 (289). Ces textes ont été cités par Drummond, *l. c.*, II, p. 101 sqq.

Ces constatations semblent manifestes, et je ne crois pas qu'on puisse douter de la pensée de Philon dans ces passages. Mais alors une objection surgit, qu'il est difficile de résoudre : toute cette théorie des puissances est née de la doctrine de la transcendance divine. C'est parce que Dieu ne peut par lui-même ni agir sur le monde, ni s'en faire connaître, que Philon est conduit à admettre des êtres intermédiaires, instruments et révélateurs : toute cette construction s'écroule, dès là qu'on les identifie avec Dieu.

Avant de discuter cette objection, il faut remarquer qu'elle suppose dans le philonisme une contradiction insoluble, celle-là même à laquelle devait plus tard succomber le gnosticisme : « d'une part, dit Zeller[1], les êtres intermédiaires doivent être identiques à Dieu, afin que par eux le fini puisse participer à la divinité ; d'autre part, ils doivent être distincts de Dieu, afin que la divinité, malgré cette participation, demeure hors de tout contact avec le monde. »

Des critiques très compétents sont d'accord avec Zeller pour reconnaître chez Philon cette contradiction[2] et, à vrai dire, si on devait prendre à la lettre le principe qui semble dominer toute sa philosophie, c'est-à-dire l'affirmation exclusive de la transcendance divine, on se trouverait nécessairement acculé à cette impasse. Mais la philosophie de Philon est si fuyante et si incertaine que l'on hésite toujours à en trop presser les maximes, et ici, en particulier, certains textes semblent nous recommander une réserve plus prudente. Dieu, dit-on, ne peut agir sur le monde que par ses puissances, et cependant Philon enseigne, dans son traité *De l'exil* (68, p. 556), que « toutes les autres choses ont été faites par Dieu, et que l'homme seul a été fait avec l'aide des puissances ». Dieu, dit-on encore, est inconnaissable à l'homme et ne se ré-

1. v, p. 365 ; cf. Schuerer, iii, p. 554, qui adopte et cite cette remarque de Zeller.

2. Outre les auteurs cités ci-dessus, v. E. Caird, *The Evolution of theology in the greek philosophers*, ii, p. 201 : « Philo employs all the resources of symbolism, allegorical interpretation, and logical distinction, to conceal from others, and even from himself the fact that he is following out two separate lines of thought which cannot be reconciled. »

vèle que par son logos et ses puissances; et cependant nous avons vu plus haut que l'homme parfait peut atteindre à la contemplation immédiate de Dieu, et, d'autre part, Philon enseigne, dans son traité *De la monarchie*[1], que les puissances sont aussi inconnaissables que Dieu lui-même.

Que conclure de ces contradictions apparentes, sinon qu'on aurait tort de considérer tous ces êtres dont parle Philon comme des réalités absolues? Peut-être serait-on plus exact en distinguant en Dieu, d'un côté, l'être parfait qui nous dépasse, de l'autre, l'action qui nous atteint et l'éclat qui nous frappe; ainsi l'on comprendrait mieux comment l'essence divine est inaccessible au monde, et comment cependant le monde est comme suspendu à Dieu par les relations qui l'y rattachent. De même, l'âme religieuse sent tout autour d'elle et en elle l'action divine; elle la vénère, mais elle pressent par delà la source infiniment profonde et paisible, d'où tout découle[2].

§ 3. — Le logos.

Cette discussion sur la théorie des puissances rend plus aisée l'étude de la théorie du logos. Ces deux conceptions sont inspirées par les mêmes préoccupations philosophiques et religieuses; et, à vrai dire, la doctrine du logos n'est qu'une application particulière de la théorie des intermédiaires, qui se trouve tout entière esquissée dans la théorie des puissances.

Il faut reconnaître d'ailleurs que, parmi tous les êtres intermédiaires, le logos est le plus important et le plus intéressant à étudier : il joue le premier rôle dans la philosophie de Philon, et il a exercé le plus d'influence sur la théologie chrétienne.

Dès avant Philon, la théologie juive avait développé la conception de la Parole de Dieu, et le livre alexandrin de la *Sagesse* avait prêté le même rôle au *λόγος* et à la *σοφία*[3].

1. *De Spec. leg.*, I, 46 (*M.* II, 418).
2. Cf. Caird, *op. cit.*, II, p. 200; Drummond, II, p. 48.
3. *Supra*, p. 117 et 119.

Les allégoristes hellénistes, antérieurs à Philon, avaient aimé à introduire dans les livres sacrés leurs spéculations sur le logos. Pour Ézéchiel le tragique, qui écrivait, semble-t-il, au IIe siècle avant Jésus-Christ[1], c'était le *λόγος θεῖος* qui apparaissait à Moïse dans le buisson ardent[2]. Dans son traité des *Songes,* Philon arrive à cette phrase de la *Genèse* (XXVIII, 10) : « Il rencontra le lieu, car le soleil s'était couché. » « Plusieurs, dit-il, voient dans le soleil le symbole de la sensation et de l'intelligence, qui sont regardées parmi nous comme des critères, et voient dans le lieu le logos divin; ils expliquent donc ainsi : l'ascète rencontra le logos divin, quand la lumière mortelle et humaine se fut couchée; et, en effet, tant que l'intelligence croit saisir fermement l'intelligible, et le sens le sensible, et se porter en haut, le logos divin est loin; mais quand l'une et l'autre ont reconnu leur faiblesse, et se sont, pour ainsi dire, voilées en se couchant, aussitôt la droite raison apparaît, salue, et s'empare de l'âme ascétique, qui désespère d'elle-même, et qui attend, dans l'obscurité, celui qui doit venir du dehors[3]. »

Philon eut donc des devanciers parmi les juifs alexandrins; il y trouva aussi des imitateurs : Celse, dans son *Discours véritable* écrit vers l'an 180, atteste la croyance des juifs de son temps à un logos divin[4], et Origène, s'il corrige sur d'autres points son témoignage, semble en reconnaître en cela l'exactitude.

Cette tradition si durable ne nous est guère connue aujourd'hui que par Philon; il importe donc de l'étudier de près.

Nous avons constaté que Philon identifiait les puissances avec les anges de l'Ancien Testament. La conception du logos, qui est presque sur tous les points parallèle à celle des puissances, se prête chez lui à la même interprétation. Partout où le texte sacré, décrivant les théophanies, fait mention de l'ange de Iahvé, Philon y voit le logos : c'est lui qui a

1. Cf. SCHUERER, III, p. 373-376.
2. *Ap.* EUSEB., *Praep. euang.*, IX, 29 (*PG.* XXI, 741 a).
3. *De somn.*, I, 118 sqq. (*M.* I, 638).
4. *Ap.* ORIG., *C. Cels.*, II, 31 (*GCS*, I, 158).

apparu à Agar, chassée par Abraham[1], à Jacob quittant Laban[2]; c'est lui, qui, dans la colonne de nuée, sépara les Égyptiens des Israélites[3].

Là où le texte sacré mentionne plusieurs anges, Philon voit plusieurs λόγοι, ou, comme on l'a constaté plus haut, plusieurs puissances.

Ne faut-il pas reconnaître l'influence de cette conception juive, dans cette idée étrange assez répandue chez les gnostiques, que Gabriel, l'ange de l'Incarnation, est lui-même le verbe ou la puissance de Dieu[4]? D'autres hérétiques, subissant vraisemblablement une influence analogue, prétendirent même que la voix matérielle, qui frappe les oreilles de la Vierge et y pénètre, est la substance même du Verbe qui s'incarne ainsi en elle. Ce sont eux que vise pseudo-Athanase disant dans son sermon sur l'Annonciation : « Ceux-là blasphèment, qui prétendent que la voix de l'archange était l'hypostase même du Verbe de Dieu[5]. »

Cette théorie très grossière, qui fait de la voix une substance et la divinise, se rencontre dans la spéculation juive de l'époque que nous étudions, mais Philon le plus souvent se tient en garde contre elle. Lorsqu'il fait du logos la voix de Dieu, il a soin de la spiritualiser le plus possible ; ce n'est point de l'air battu, comme notre voix; c'est une substance pure que notre esprit peut voir, mais que notre corps ne peut pas entendre[6]; et c'est pour cela qu'il est dit dans l'Exode que tout le peuple vit la voix (*Ex.*, XX, 18), et non pas qu'il l'entendit. Notre parole, dit-il encore ailleurs, est une dyade, formée par l'articulation de nos organes et par le battement de l'air; Dieu ne parle que par monades ou par unités, en ce sens que son verbe est incorporel et un[7].

Cet essai de spiritualisation de la tradition rabbinique se

1. *De Cherub.*, 3 (*M.* I, 139); *De fuga*, 5 (547).
2. *De somn.*, I, 226 (*M.* I, 655).
3. *Q. rer. diuin. her.*, 201. 205 (*M.* I, 501).
4. REITZENSTEIN, *Zwei Fragen*, p. 119.
5. *In annuntiat. Deiparae*, VII (*PG*, XXVIII, 928 a).
6. *De migrat. Abr.*, 52 (*M.* I, 444).
7. *Q. Deus sit immutabilis*, 83 (*M.* I, 285).

manifeste plus clairement encore à propos du décalogue : pour les rabbins, les dix commandements avaient été articulés sensiblement par Dieu [1]; Philon corrige ainsi cette tradition :

Dieu les a-t-il proférés vocalement? C'est une hypothèse absurde, qui ne doit pas même nous venir à l'esprit; car Dieu n'est pas comme l'homme, se servant de bouche, de langues, de bronches. Mais il me semble qu'alors il opéra une merveille, formant dans l'air une voix invisible, plus admirable que tous les organes, formée d'harmonies parfaites, non point inanimée, ni, comme un animal, composée de corps et d'âme, mais une âme raisonnable pleine de transparence et de pureté, qui formant l'air et le tendant et le changeant en feu enflammé, produisit cette voix articulée comme de l'air dans une trompette, la faisant entendre également des plus éloignés et des plus proches [2].

Cette « âme raisonnable », qui un peu plus bas (35) est appelée une puissance de Dieu, est assez semblable par sa nature et son rôle, au logos, et, par cet exemple, on comprend mieux comment Philon modifie et spiritualise la conception juive de la Parole.

Dans la tradition juive, la parole de Iahvé et l'ange de Iahvé ont considérés comme des intermédiaires, par lesquels Dieu agit ou se manifeste; le logos joue le même rôle chez Philon.

Il est d'abord l'instrument des œuvres divines et, en particulier, de la création du monde :

Pour la production d'un être quelconque, bien des principes doivent concourir : la cause proprement dite, la matière, l'instrument, la fin. Si quelqu'un demandait ce qu'il faut pour la construction d'une maison ou d'une cité, on dirait : Un ouvrier, des pierres, du bois, des instruments... Et si l'on passe de ces constructions particulières à la grande maison, à la grande cité, qui est le monde, on trouvera que la cause est Dieu, qui l'a fait; la matière sont les quatre éléments, dont il a été composé; l'instrument est le logos divin, par qui il a été construit, le but de la construction est la bonté du démiurge [3].

1. Weber, *Jüd. Theologie*, p. 180.
2. *De decalogo*, 32-33 (*M.* II, 185).
3. *De Cherubim*, 125-127 (*M.* I, 162); cf. *Leg. alleg.*, III, 96 (106); *Q. Deus sit immut.*, 57 (281); *De sacrific. Ab. et C.*, 8 (165).

La forme de l'exposition et, en particulier, la théorie des quatre causes est hellénique; mais la conception ainsi exprimée du logos, ὄργανον ou instrument de Dieu, est conforme à la conception que les Juifs se faisaient alors de la parole divine.

Si l'on veut pénétrer plus avant, et rechercher quel est le mode d'action propre au logos et comment il organise le monde, on trouve chez Philon deux conceptions hétérogènes et qui se réclament manifestement de deux origines différentes.

D'un côté, on reconnaît la pure tradition juive, identifiant la parole de Dieu et son action : « En parlant, dit Philon, Dieu agit, on ne peut mettre là aucun intervalle; ou, si l'on veut encore parler plus exactement, sa parole est son action : ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ [1]. » Cette thèse, qu'il répète volontiers, est manifestement inspirée des livres saints : « Il a dit et tout a été fait; Il a ordonné et tout a été créé. » C'est là à coup sûr une admirable conception de Dieu, et nulle ne peut donner une plus haute et plus juste idée de sa puissance. Mais, loin qu'elle explique le rôle propre des agents intermédiaires, elle tend à le supprimer totalement, puisqu'elle représente la volonté de Dieu comme atteignant immédiatement tous les êtres et agissant directement sur eux.

Souvent, au contraire, Philon considère le logos non comme la parole active et puissante de Dieu, mais comme une force qui a son action propre. Tantôt il est conçu comme spécifiant les êtres et les distinguant les uns des autres, tantôt comme les enchaînant entre eux ou les soutenant; dans tous ces cas, ce n'est plus la tradition juive qui guide Philon, c'est la spéculation hellénique soit platonicienne soit stoïcienne; son influence sera exposée un peu plus bas.

Avant d'y arriver, il faut mentionner encore un trait judaïque dans la pensée de Philon et dans la description qu'il donne du logos : c'est le rôle qu'il lui fait jouer comme révélateur de Dieu.

Dans le souci qu'on a, à cette époque, de la transcendance

1. *De sacrific. Ab. et C.*, 65 (*M.* I, 175); cf. *De somn.*, I, 182 (648); *De opif. mundi*, 13 (3).

divine, on atténue la plupart des récits des théophanies : c'est l'ange de Iahvé qui apparaît, ce n'est plus Iahvé lui-même. Le logos joue le même rôle chez Philon. Ce système d'interprétation est particulièrement développé à propos de l'apparition de Dieu à Jacob. Philon lisait dans son texte des Septante (*Gen.*, XXXI, 13) : « Je suis le Dieu que tu as vu dans le lieu de Dieu[1]. »

Il ne faut pas, dit-il, passer rapidement sur cette parole, mais rechercher avec soin si en effet il y a deux dieux. Car il est dit : « Je suis le Dieu que tu as vu » ; non « dans mon lieu », mais « dans le lieu de Dieu », comme si c'était dans le lieu d'un autre[2]. Que faut-il donc dire? Il n'y a qu'un Dieu véritable, mais il y en a plusieurs appelés ainsi par abus (*καταχρήσει*) ; aussi le texte sacré en cet endroit, désigne par l'article le Dieu véritable, en disant : Je suis le Dieu (*ὁ θεός*), mais sans article celui qui est appelé ainsi par abus, en disant : « dans le lieu », non « du Dieu » (*τοῦ θεοῦ*) mais seulement « de Dieu » (*θεοῦ*)[3]. Il appelle Dieu (*θεόν*) son logos très vénérable, ne se laissant pas arrêter par des scrupules d'expression, mais n'ayant en vue qu'une fin : dire des choses[4].

Ayant ainsi rendu compte des mots de la phrase, Philon expose à cette occasion une théorie plus générale : Dieu, qui n'est pas semblable aux hommes, tolère cependant les anthropomorphismes, dont la religion des faibles ne peut se passer :

Faut-il donc s'étonner, poursuit-il, si Dieu est assimilé aux anges, puisqu'il souffre d'être assimilé même aux hommes pour condescendre à leurs besoins? Quand il dit : « Je suis le Dieu que tu as vu dans le lieu de Dieu », il faut penser qu'il a pris la place d'un ange, se changeant en apparence et sans changer, afin de condescendre à celui (Jacob) qui ne pouvait encore percevoir le vrai Dieu. Car, ainsi que ceux qui ne peuvent regarder le soleil lui-même voient son reflet comme

1. *Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ.* אָנֹכִי הָאֵל בֵּית־אֵל.

2. On reconnaît ici une remarque dont saint Justin usera plus tard bien des fois dans son dialogue : il soulignera à son tour ces dualismes d'expression pour en conclure à la distinction de deux personnes, dont chacune est Dieu.

3. Cette distinction entre *ὁ θεός* et *θεός*, sera, elle aussi, reprise par saint Justin et, plus tard, par Origène, et malencontreusement appliquée au Père et au Verbe.

4. On voit que, pour Philon, le mot *θεός*, même employé sans article, ne peut être appliqué au logos que par abus, par « catachrèse ».

le soleil, et le halo de la lune comme la lune elle-même, ainsi on perçoit l'image de Dieu, son ange, le logos, comme Dieu lui-même [1].

Cette interprétation est exactement parallèle à celle de la théophanie de Mambré, citée plus haut (p. 180); dans les deux cas, la doctrine judaïque des êtres intermédiaires sert à Philon de point de départ; mais le principe profond qui inspire sa pensée, c'est l'impuissance de l'homme à s'élever immédiatement jusqu'à Dieu, et la nécessité pour Dieu de ne se manifester d'abord que par des reflets ou des images. Dans les deux cas, la distinction de Dieu et des êtres intermédiaires n'a sa raison d'être que dans notre faiblesse.

Cette théorie des manifestations progressives et graduelles de Dieu est chère à Philon et souvent développée par lui. L'âme humaine, pense-t-il, est le plus souvent incapable de supporter la vision de Dieu; elle peut du moins aspirer à contempler le logos, et « c'est un grand bienfait pour ceux qui ne peuvent voir Dieu, de rencontrer du moins le logos [2] ». Les parfaits seuls peuvent atteindre Dieu immédiatement; Moïse, par exemple, y est parvenu : « Il y a, dit Philon, un esprit plus élevé et plus pur, qui est initié aux grands mystères; il ne connaît pas la cause par ses effets, ni l'être permanent par son ombre, mais, dépassant tout ce qui est produit, il parvient à une claire manifestation de l'être non produit, et par lui il saisit cet être lui-même et son ombre, laquelle est le logos et le monde visible. Cet esprit, c'est Moïse disant : Manifestez-vous à moi, afin que je vous connaisse et que je vous voie [3] ». Ainsi sont distinguées par Phi-

1. *De somn.*, I, 228-239 (*M.* I, 655, 656). — On retrouve la même assimilation de l'ange au logos dans *De Cherub.*, 3 (139) : *Ἡ (Ἀγάρ) τότε μὲν ἀποδρᾶσα, οὐ φυγαδευθεῖσα, κατάγεται, ὑπαντήσαντος ἀγγέλου, ὅς ἐστι θεῖος λόγος, εἰς τὸν δεσποτικὸν οἶκον.* *De fuga*, 5 (547) : *Ἡ δ' Ἀγὰρ ἀπαλλάττεται δι' αἰδῶ· σημεῖον δέ, τὸ ὑπαντᾶν αὐτῇ ἄγγελον, θεῖον λόγον.* Dans la colonne de nuée qui sépara les Égyptiens des Israélites, Philon reconnaît encore l'archange, le logos : *Quis rer. diuin. her.*, 201. 205 (501) : *Τῷ δ' ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος.* — Quand il est question de plusieurs anges, Philon y reconnaît les puissances ou les *λόγοι*. Cf. *supra*, p. 174.

2. *De somn.*, I, 117 (*M.* I, 638). — 3. *Leg. alleg.*, III, 100 (*M.* I, 107).

lon, comme elles le seront plus tard par Origène, deux contemplations, l'une qui s'arrête au logos, l'autre qui atteint Dieu immédiatement.

Ce ne sont là, d'ailleurs, que les deux degrés supérieurs de la connaissance religieuse ; beaucoup ne peuvent connaître Dieu que par le monde extérieur [1] ; d'autres, incapables aussi d'atteindre jusqu'au logos, parviennent, du moins, à quelqu'une des puissances divines. C'est ce que signifie, par allégorie, la loi sur les six villes de refuge [2] : parmi les fugitifs, les plus rapides seuls parviennent jusqu'à la métropole, le logos ; les autres ne peuvent arriver qu'aux puissances, soit aux puissances supérieures, la créatrice et la royale, soit même aux inférieures, la puissance de miséricorde, et celle qui commande et qui défend.

L'exemplarisme platonicien donne un fondement métaphysique à toute cette doctrine religieuse. Dans la théologie judaïque, l'ange de Iahvé fait connaître Dieu, parce qu'il est son envoyé ; pour Philon, le logos le révèle, parce qu'il est son image [3] et son empreinte [4]. Dès lors on comprend aussi comment se distinguent les différents degrés de la manifestation de Dieu : chaque puissance, c'est-à-dire chaque idée [5], n'est que l'image fragmentaire et incomplète de Dieu ; le logos représente Dieu tout entier ; l'idée n'est rattachée à Dieu que par le lien fragile et ténu qui rattache une pensée à l'esprit qui l'a conçue ; le logos est l'ombre de Dieu [6], c'est-à-dire son image naturelle et essentielle.

La même théorie exemplariste éclaire aussi un des aspects de l'action du logos sur le monde : « De même que Dieu est l'exemplaire de l'image, de même l'image est l'exemplaire des autres êtres, ainsi que Moïse l'a fait connaître en écrivant

1. *De confus. ling.*, 97 (*M.* I, 419). — 2. *De fuga*, 97 sqq. (*M.* I, 560).
3. *De spec. leg.*, III, 83 (*M.* II, 313) ; I, 81 (II, 225) ; *De confus. ling.*, 97 (I, 419) ; *De somn.* I, 239 (I, 656), *supra*, p. 189 ; *De fuga*, 101 (I, 561).
4. *De plantat.*, 18 (*M.* I, 332).
5. Sur l'identification des puissances et des idées cf. *supra*, p. 175.
6. *Leg. alleg.*, III, 96 (106) : *Ἑρμηνεύεται οὖν ὁ Βεσελεήλ, ἐν σκιᾷ θεοῦ· σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει· αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον.*

au début de la loi : Dieu a fait l'homme à l'image de Dieu[1]. » La théorie du logos est, sur ce point encore, exactement parallèle à la théorie des puissances. Dans le traité de la création, les puissances apparaissent comme les idées que l'architecte divin a conçues avant de faire le monde ; de même, le logos est présenté comme l'ensemble des idées ou le monde intelligible[2] :

Si quelqu'un, dit Philon, veut employer les mots les plus simples, il dira que le monde intelligible n'est autre que le logos de Dieu construisant le monde; car la ville intelligible n'est rien autre que la raison de l'architecte projetant de fonder la ville. Cette doctrine est celle de Moïse, non la mienne; car, racontant la formation de l'homme, il dit nettement qu'il a été fait à l'image de Dieu; or si la partie (l'homme) est l'image d'une image, et si la forme entière, c'est-à-dire tout cet univers sensible.., est la ressemblance de l'image divine, il est évident que le sceau archétype, que nous disons être le monde intelligible, sera le logos divin[3].

D'après cette théorie, le logos sera considéré comme un livre « où Dieu a écrit et gravé la constitution de tous les autres êtres[4] »; ou, plus souvent encore, comme le lieu des idées; et c'est pourquoi, lorsqu'il est question de lieu dans l'Écriture, Philon interprète volontiers *τόπος* par *λόγος*[5].

Il suit de là nécessairement que le logos, par rapport au monde sensible, doit être considéré comme un modèle ou un exemplaire, et son action, comparée à celle d'un cachet s'imprimant sur de la cire : il est « le sceau de l'univers, l'idée archétype, de laquelle les êtres sans forme et sans qualité ont reçu leur signification et leur figure[6] » ; et encore :

1. *Ibid.*
2. Au début du *Berechith rabba,* Dieu créant le monde est comparé de même à un architecte bâtissant un palais, et la Thora joue un rôle qui a quelque analogie à celui du logos chez Philon (cf. Weber, p. 14).
3. *De op. mundi,* 24-25 (*M.* i, 6). Parfois cependant le logos est distingué du monde intelligible, de même que nous avons vu plus haut les puissances distinguées des idées : *in Exod.,* ii, 68 (Aucher, p. 516); cf. *De op. mundi,* 139 (*M.* i, 34) (le logos est plus parfait que la beauté en soi). Cf. Horovitz, p. 86. — 4. *Leg. all.*, i, 19 (*M.* i, 47).
5. *De somn.,* i, 62...117 (*M.* i, 630...638); *in Exod.,* ii, 39 (Aucher, p. 496).
6. *De mut. nom.*, 135 (*M.* i, 598).

« le logos du démiurge est le sceau imprimé sur chacun des êtres ; aussi chaque chose créée a, dès l'origine, une forme parfaite, impression et image du logos parfait[1]. »

Le logos, étant raison et parole, est à un titre particulier, l'exemplaire de l'homme : aussi de tout ce qui est dans le monde « rien n'est plus sacré que l'homme, ni plus semblable à Dieu, puisqu'il est l'empreinte excellente d'une image excellente, étant formé sur le modèle de l'archétype idéal[2] » ; et de même, dans le traité des *Anathèmes :* « Dieu a accordé à la race humaine un privilège exceptionnel, la parenté à son logos, à l'image duquel l'esprit humain a été fait[3]. »

Ces spéculations, que Philon aime à consacrer par l'autorité de l'Écriture (*Gen.*, I, 26-27), le conduisent à représenter parfois le logos comme l'homme idéal ; ainsi la parole des fils de Joseph : « Nous sommes tous les fils d'un même homme » signifie, d'après lui, que nous sommes tous fils du logos, l'éternelle image de Dieu[4].

Toutes ces métaphores d'imitation, de reflet, d'empreinte, laissent dans l'ombre le point le plus obscur du problème : elles n'expliquent pas comment le logos immatériel ou l'idée peut, comme un sceau, s'imprimer sur la matière et la marquer à sa ressemblance. Philon, interrogé sur ce point, eût sans doute répondu, comme jadis Platon, que les choses sont ainsi « moulées par les idées d'une façon ineffable et admirable[5]. »

Ailleurs, il a recours à une métaphore qui jette un nouveau

1. *De fug.*, 12 (*M.* I, 547).

2. *De spec. leg.*, III, 83.207 (*M.* II, 313.333). Cette relation privilégiée de l'homme au logos est fréquemment exposée par Philon : *De plantat.*, 18 (*M.* I, 332) ; *De spec. leg.* I, 171 (II, 239) ; *De op. mundi,* 69 (I, 16), 139 (33), 146 (35) ; *in Genes.*, I, 4 (AUCHER, p. 3) ; *in Genes.*, II, 62 (*ap.* EUSEB., *Praep. euang.*, VII, 13).

3. *De execrat.*, 163 (*M.* II, 435) : *Εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ, τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐξαίρετον παρασχομένου καὶ μεγίστην δωρεάν, τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον συγγένειαν, ἀφ' οὗ καθάπερ ἀρχετύπου γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς.*

4. *De confus. ling.*, 147 (*M.* I, 427). — Le logos n'est cependant pas à confondre avec l'homme générique, que Dieu, d'après Philon, a créé avant Adam : *Leg. alleg.*, II, 13 (69).

5. *Tim.*, 50 c.

jour sur sa pensée : il parle du logos diviseur ou coupeur (*λόγος τομεύς*), et compare son action à celle d'une lame aiguë, qui pénètre dans la matière amorphe et y distingue les propriétés des êtres « et, quand il a traversé tous les êtres matériels jusqu'aux atomes, jusqu'aux éléments que nous appelons indivisibles, il recommence à diviser ces éléments, que la raison seule peut saisir, en parties d'un nombre indicible et infini... Il divise ainsi l'âme en rationnelle et irrationnelle, le discours en vrai et faux[1]... »

Cette théorie du *λόγος τομεύς* a depuis longtemps attiré l'attention des interprètes de Philon. M. Heinze[2] en a voulu retrouver la source dans la philosophie d'Héraclite ; il est certain que quelques-uns des éléments qui la composent se réclament de cette origine, et Philon lui-même a pris soin de rappeler le souvenir d'Héraclite, quand il a développé, à cette occasion, sa théorie des contraires[3]. Mais il me semble que la dialectique platonicienne a, elle aussi, joué un grand rôle dans cette conception ; ce qu'on y retrouve, c'est, avant tout, le problème de l'unité dans la multiplicité, *ἓν καὶ πολλά*, que Platon avait tant de fois discuté ; et la solution que Philon lui donne est, au fond, une solution platonicienne: c'est l'idée qui pénètre le monde, spécifie les éléments matériels, les distingue, par suite, et les oppose les uns aux autres. De même donc que l'esprit humain, ainsi la raison divine sépare et abstrait les qualités des êtres[4]; mais son action est plus profonde et plus efficace. Nous retrouvons là, sous une métaphore nouvelle, l'idée exprimée par l'image du cachet et de son empreinte ; la différence entre les deux expressions est que la première explique mieux, dans les choses, les qualités absolues qui les spécifient ; la seconde, les relations qui les opposent.

1. *Quis rer. diuin. her.*, 130-140 (*M.* I, 491, 492) ; cf. 166 (497), 215 (503), 225 (504).

2. *Op. cit.*, p. 228. Cf. Bréhier, p. 86-89.

3. *Quis rer. diuin. her.*, 214 (*M.* I, 503).

4. *Ibid.*, 235 (*M.* I, 506) : *Ὅ τε γὰρ θεῖος λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε καὶ διένειμε πάντα, ὅ τε ἡμέτερος νοῦς, ἅττ' ἂν παραλάβῃ νοητῶς πράγματά τε καὶ σώματα, εἰς ἀπειράκις ἄπειρα διαιρεῖ μέρη καὶ τέμνων οὐδέποτε λήγει.*

Toutes ces comparaisons et toutes ces métaphores n'expriment que d'une manière bien imparfaite l'action du logos dans le monde. Aussi n'est-ce point à Platon, mais aux stoïciens que Philon demande sur ce point une réponse plus précise, et les conceptions qu'il leur emprunte ont, plus profondément qu'aucune autre, marqué leur empreinte sur sa théorie du logos [1].

Chez Philon comme chez Chrysippe, le logos est à la fois un principe d'énergie et un principe de détermination. En tant que logos séminal, il est la force qui féconde tout : l'esprit, pour lui faire produire les conceptions intellectuelles; la parole, pour exciter les énergies vocales; les sens, pour éveiller les images nées des objets; le corps, pour lui donner les figures et les mouvements qui lui conviennent [2]. Il joue dans l'univers le même rôle que l'âme en chacun de nous [3]; la diversité des éléments n'est que le vêtement qui le recouvre, comme le corps est le vêtement de l'âme [4].

Il est à la fois le soutien et le lien du monde : « Nul élément matériel n'est assez fort pour porter le monde; mais le logos éternel du Dieu éternel est le soutien très ferme et très solide de l'univers. C'est lui qui, tendu [5] du centre aux ex-

1. Ce caractère stoïcien du logos de Philon est aujourd'hui assez généralement reconnu : Zeller, *Die Philosophie der Griechen*³, v, p. 385 : « Dass aber nichtsdestoweniger die stoische Logoslehre die nächste Quelle der philonischen gewesen ist, erhellt nicht blos aus dem Namen des Logos welcher in dieser Bedeutung bis dahin nur bei den Stoikern vorkommt, sondern auch aus dem ganzen Begriff desselben... » Heinze, *Die Lehre vom Logos*, p. 238 : « Die Gleichmässigkeit im ganzen zwischen dem stoischen und dem philonischen Logos fällt deutlich ins Auge... » Cf. Schuerer, *l. c.*, p. 557, qui adopte et reproduit l'appréciation de Zeller; Aall, *Gesch. d. Logosidee*, i, p. 223; Montefiore, *Florilegium Philonis*, dans *JQR*, vii (1895), p. 482; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, p. 346.

2. *Quis rer. diuin. her.*, 118, 119 (*M.* i, 489); cf. *Legat. ad C.* (ii, 553); *De Opif. m.*, 43 (i, 9).

3. *Quis rer. diuin. her.*, 230-233 (*M.* i, 505); *Mos.*, ii, 127 (ii, 154), etc.

4. *De Fuga*, 110 (*M.* i, 562) : *Ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον (γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται), ἡ δ' ἐπὶ μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα, ἡ δὲ τοῦ σοφοῦ διάνοια τὰς ἀρετάς.*

5. *Ταθείς* : c'est la métaphore stoïcienne du *τόνος*.

trémités et des extrémités au centre, dirige la course infaillible de la nature, maintenant et reliant fortement entre elles toutes les parties; car le père qui l'a engendré en a fait le lien infrangible de l'univers[1]. » « La terre et l'eau, dit-il ailleurs, placées au milieu de l'air et du feu, et entourées par le ciel, n'ont aucun appui extérieur, mais se tiennent entre elles, attachées l'une à l'autre par le logos divin, architecte très sage et harmonie très parfaite[2]. » Et encore : « Le logos, étant le lien de tous les êtres, ainsi qu'il a été dit, tient toutes les parties unies et serrées, les empêchant de se séparer et de se dissocier[3]. » Il est figuré par l'or : « De même en effet que l'or est impénétrable aux flèches, et de même qu'il reste infrangible quand il est étendu en membranes très fines, ainsi le logos s'étend, se répand, atteint tout, en restant plein tout entier dans tous les êtres (*πλήρης ὅλος δι' ὅλων*), et en unissant tout le reste dans l'unité d'un même tissu[4]. » Par ces métaphores étrangement accumulées, Philon veut signifier deux propriétés du logos qu'il unit assez souvent : d'une part, son expansion universelle; de l'autre, sa plénitude ou sa densité. Il exprime ainsi, d'une façon assez matérielle, la vertu de cette force divine qui se répand partout sans s'affaiblir, ou, pour ainsi dire, sans se raréfier. De même donc que le logos unit les êtres et assure leur cohésion, de même il les remplit et les fait subsister : « D'elles-mêmes, toutes choses sont vides; si elles sont denses, c'est qu'elles sont serrées par le logos divin, car il est une glu et un lien qui remplit tout de son essence[5]. »

Ailleurs il exprime une idée analogue par une métaphore

1. *De Plantat. Noë*, 8, 9 (*M.* I, 330, 331).

2. *Qu. in Exod.*, II, 90 (AUCHER, p. 528).

3. *De Fuga*, 112 (*M.* I, 562). Cf. *Qu. in Exod.*, II, 118 (p. 545) : « Opus fuit... uerbo..., quod ligamen est cunctis solidius ac firmius; ut quippe colligaret et commisceret texendo uniuersorum partes et contrarietates; atque illa, quae nimiam habebant ex suis naturis incommixtibilem oppositionem, ad concordiam, unionem, osculumque pacis, cogens conduceret. »

4. *Quis rer. diuin. her.*, 217 (*M.* I, 503).

5. *Ibid.*, 188 (*M.* I, 499) : *Χαῦνα γὰρ τά τε ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθείη, λόγῳ σφίγγεται θείῳ· κόλλα γὰρ καὶ δεσμὸς οὗτος πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς.* Cf. *Qu. in Exod.*, II, 68 (AUCHER, p. 514).

grammaticale, qui aujourd'hui semble étrange [1] : « Le logos divin se place au milieu des êtres comme la voyelle sonore entre deux consonnes, afin que le monde entier résonne [2]. »

Toutes ces images recouvrent le même concept : le logos est dans le monde l'unique principe d'unité et de détermination. Philon, il est vrai, comme Marc-Aurèle, a fait brèche dans le monisme stoïcien; à côté du logos il admet un principe matériel qui en est distinct, mais ce principe n'a de lui-même ni détermination, ni qualité; c'est du logos que chaque être tient sa nature, et c'est par le logos aussi que tous les êtres sont reliés entre eux et constituent le monde.

A ce concept de loi physique se rattache le concept de destin, et Philon, comme les stoïciens, l'applique encore au logos : après avoir parlé, dans son traité *De l'immutabilité divine,* des révolutions des empires, il les explique ainsi : « C'est un chœur circulaire, mené par le logos divin, que la plupart des hommes appellent fortune; il entraîne dans sa course cités, nations et pays, donnant aux uns le bien des autres, et à tous le bien de tous, changeant tout par périodes, afin que l'univers entier, comme une seule cité, jouisse du meilleur des gouvernements, de la démocratie [3]. »

Cette cité universelle a sa constitution et ses lois, auxquelles tous ses membres sont assujettis; c'est le logos : « Puisque toute cité bien gouvernée a une constitution, il était nécessaire que le citoyen du monde fût régi par la constitution du monde; or c'est la droite raison de la nature..., loi divine, par laquelle est assigné à chacun ce qui lui convient et ce qui lui est propre [4]. »

Cette identification du logos et de la loi morale est constante chez Philon; au reste, on ne trouve rien ici qui soit proprement philonien, et que l'analyse du stoïcisme ne nous

1. Elle l'était moins alors; on sait l'intérêt que les philosophes attachaient à la grammaire; cf. la longue dissertation de Sextus Empiricus (*Math.,* 1, 100 [éd. Bekker, p. 621]), et Philon, *in Genes.,* iv, 117 (Aucher, p. 335).

2. *De Plantat. Noë,* 10 (*M.* i, 331).

3. *Quod Deus sit immut.,* 176 (*M.* i, 298); cf. *De Mutat. nom.,* 135 (598).

4. *De Opif. m.,* 143 (*M.* i, 34).

ait déjà fait relever; il suffira donc d'indiquer quelques textes, choisis entre beaucoup d'autres, où cette théorie est plus nettement énoncée[1].

Toutes ces idées stoïciennes n'ont, chez Philon, rien qui puisse surprendre : le logos, qui, pour lui, unit le monde à Dieu, doit être à la fois immanent et transcendant, et concilier dans une étrange synthèse la théorie de Marc-Aurèle et celle de Plutarque. Dieu, au contraire, est tenu à l'écart du monde avec un soin si jaloux, qu'on est surpris de lui voir appliquer par Philon certaines expressions stoïciennes qui s'accordent mieux avec le panthéisme de Chrysippe qu'avec le dualisme alexandrin. « Le ciel entier, dit-il, et le monde sont, à vrai dire, un fruit de Dieu, soutenus, comme par un arbre, par cette nature éternelle et toujours florissante[2]. » L'influence stoïcienne se reconnaît encore dans l'expression *ὁ τῶν ὅλων νοῦς*, par laquelle Philon désigne Dieu très fréquemment[3]; de même, dans l'antithèse qu'il aime à établir entre l'âme du monde qui est Dieu, et l'âme individuelle propre à chaque homme[4].

Ces expressions trahissent d'autant plus clairement une influence stoïcienne, que l'ensemble de la doctrine de Philon est plus nettement opposé au monisme[5]. Volontiers il attaque

1. *Mos.*, I, 48 (*M.* II, 88); *Q. omn. prob. lib.* (II, 452, 455); *De Migrat.*, 130 (I, 456); *De Ebriet.*, 142 (I, 379); *De Praem.*, 55 (II, 417); *Jos.*, 29 (II, 46).

2. *De Mutat. nom.*, 140 (*M.* I, 599). Cette phrase se rencontre immédiatement après une lacune.

3. *De Gigant.*, 40 (*M.* I, 268); *De Migrat.*, 4 (437), 186 (465), 192, 193 (466); *De Opif. m.*, 8 (2); ce dernier passage est d'ailleurs intéressant par l'exposé qu'il contient de la théorie stoïcienne des deux principes : *Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα... ἀναδιδαχθεὶς ἔγνω δὴ ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος...*

4. *Leg. alleg.*, III, 29 (*M.* I, 93) : *Δυοῖν γὰρ ὄντων τοῦ τε τῶν ὅλων νοῦ, ὅς ἐστι θεός, καὶ τοῦ ἰδίου.* *Ibid.*, I, 91 (62) : *Οἱ γὰρ τῆς ἰδίας ψυχῆς τὴν οὐσίαν οὐκ ἴσασι, πῶς ἂν περὶ τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ἀκριβώσαιεν; ἡ γὰρ τῶν ὅλων ψυχὴ ὁ θεός ἐστι κατὰ ἔννοιαν.* *De Migrat.*, 186 (465) : *Λογιεῖσθε γὰρ ὅτι, ὡς ἐν ὑμῖν ἐστι νοῦς, καὶ τῷ παντί ἐστι.* Cf. *Ibid.*, 192 (466); *De Mutat. nom.*, 10 (579).

5. M. Cumont, dans son édition du *De Aeternitate mundi* (p. x), a justement insisté sur cette théorie stoïcienne de l'âme du monde.

l'impiété des Chaldéens, qui croient que le monde est Dieu, ou que Dieu est l'âme du monde, et qui divinisent le destin ou la nécessité[1]; mais, aux endroits mêmes où il les réfute, il ne peut se soustraire à l'influence des idées stoïciennes : Moïse, dit-il, n'a pas enseigné toutes ces impiétés, mais il a cru que « tout cet univers était soutenu par des puissances invisibles, que le démiurge a tendues depuis les extrémités de la terre jusqu'aux limites du ciel, disposant tout parfaitement pour empêcher la séparation des éléments ainsi enchaînés; car les puissances sont les liens infrangibles du monde[2] ». Il est facile de reconnaître dans cette conception des puissances la théorie stoïcienne des *δυνάμεις* et des *ἕξεις*[3], à cela près que les puissances sont ici rattachées à Dieu, et non plus conçues comme les propriétés inhérentes de la matière[4].

Cette distinction essentielle sépare nettement la théodicée de Philon du panthéisme stoïcien; mais elle laisse intacts les caractères que nous venons d'analyser dans sa théorie du logos : loi qui régit le monde, lien qui en enchaîne les éléments, force qui le soutient, le logos était tout cela pour Chrysippe, il est tout cela pour Philon; et l'on a raison de reconnaître dans ces traits stoïciens l'élément le plus accusé et le plus caractéristique de la théorie philonienne.

Mais alors un nouveau problème se pose, analogue à celui qui a déjà été résolu au sujet des puissances : comment faut-il interpréter les textes assez nombreux où le logos semble nettement personnifié, où on l'appelle grand-prêtre, suppliant, ange, et même — trois fois — dieu ou dieu secondaire (*θεός, δεύτερος θεός*)? Il est clair que ces textes ne sont pas les seuls qu'on doive considérer chez Philon, et d'aucune façon on ne pourrait accepter une interprétation de la théo-

1. *De Migrat.*, 179, 181, 184 (*M.* I, 464, 465).
2. *Ibid.*, 181 (464).
3. Cf. *supra*, p. 178.
4. Chez Philon lui-même, le mot *δύναμις* est parfois employé au sens de propriété ou de qualité de la matière : *Leg. alleg.*, III, 97 (*M.* I, 107) : *Ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου.* Cf. *De Congr. erudit. grat.*, 55 (527) : *Ἡ τοῦ πυρὸς δύναμις.* *Quis rer. divin. her.*, 281 (513) : *Τὰς τέτταρας ἀρχάς τε καὶ δυνάμεις, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁ κόσμος, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, καὶ πῦρ.*

rie philonienne, qui, ne considérant que ces quelques passages, méconnaîtrait les textes plus nombreux et plus caractéristiques, qui ont été étudiés ci-dessus, et dans lesquels le logos est décrit certainement comme une force impersonnelle; et sur ce point, en effet, tous les critiques sont d'accord[1]. Mais le philonisme est si changeant et si divers, qu'on se demande si, à côté du logos impersonnel des stoïciens, il ne faut pas reconnaître chez Philon un logos personnel d'origine juive ou alexandrine. Une telle contradiction surprendrait moins chez un philosophe de cette époque, qu'elle ne ferait chez un contemporain : dans toute la philosophie grecque, le concept de personne, et même le concept d'individu, est resté imprécis[2]. Il n'y aurait donc aucune invraisemblance à admettre que Philon ait inconsciemment professé sur ce point deux opinions inconciliables[3].

Cependant, avant d'admettre cette contradiction, il faut discuter de près les textes où le logos est personnifié; or la plupart se présentent dans de telles conditions, que leur valeur démonstrative en est grandement diminuée.

Souvent cette personnification est imposée à Philon par le texte même qu'il commente : dans toute son œuvre, on ne trouve que trois passages où le logos soit appelé dieu[4], et

1. Drummond, ii, p. 222-273; Heinze, p. 280; Aall, i, p. 217; Zeller, v, p. 378; Réville, *Le logos d'après Philon d'Alexandrie*, p. 61; Soulier, *La doctrine du logos chez Philon d'Alexandrie*, p. 157; Bréhier, p. 107-111.

2. Cf. Zeller, v, p. 365 et n. 2; Heinze, p. 294.

3. Plusieurs reconnaissent en effet ce dualisme chez Philon; ainsi Zeller, p. 379; Heinze, p. 294; Aall, p. 213; Réville, p. 61; Soulier, p. 158. M. Bréhier ne voit nulle part une affirmation de la personnalité du logos, mais seulement une conception mythologique, qui s'associe assez mal à la conception cosmologique (p. 111). D'autres réduisent tout à l'unité en ne voyant dans la personnification du logos qu'une simple figure de langage ou une accommodation exégétique : ainsi Dorner (*Die Lehre von der Person Christi*, i, p. 33) et Drummond, ii. p. 223 sqq.; c'est chez ce dernier que la question est le plus complètement traitée; ses arguments ont été résumés et ses conclusions reproduites par Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, p. 140 sqq.

4. *Leg. alleg.*, iii, 207 (*M.* i, 128); *De Somn.*, i, 229 (ii, 655); *Qu. in Gen.*, ii, 62 (*Fr.*, *M.* ii, 625; Aucher, p. 147 et *ap.* Euseb., *Praep. eu.*,

dans les trois cas son exégèse l'a contraint à cette impropriété de langage qu'il atténue et excuse le plus qu'il peut[1]. Plus souvent, le logos est identifié avec un ange, mais là encore rien n'indique que Philon ait prétendu attribuer au logos une personnalité distincte. Rien ne lui est plus habituel que de voir dans les personnages de la Bible des symboles de notions abstraites, dans plusieurs même des passages qui nous occupent. Agar rencontrant l'ange, c'est l'éducation encyclopédique rencontrant le logos[2]; faut-il prendre à la lettre la seconde partie de cette interprétation, alors que la première n'est manifestement qu'une figure de rhétorique?

Même lorsque le texte sacré ne donne pas à Philon l'appui d'une personnalité historique, son goût de la prosopopée le

VII, 13). — Dans un passage conservé seulement en arménien (*in Gen.*, IV, 110), AUCHER (p. 331) traduit : *Deus uerbum.*

1. Un de ces passages (*De Somn.*, I, 229) a déjà été cité plus haut (p. 188); on a pu constater que le nom de Dieu n'est donné là au logos que « par catachrèse », et pour expliquer l'Écriture; de plus, le logos est bien loin d'apparaître dans ce passage comme personnellement distinct de Dieu, puisque c'est Dieu lui-même qui, par condescendance pour la faiblesse de Jacob, se fait voir sous une forme angélique : *Τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε, ὅσα τῷ δοκεῖν.*

Dans *Leg. alleg.*, III, 207, Philon explique la prescription de Moïse (*Deut.*, VI, 13) : « Tu jureras par le nom de Dieu »; il l'interprète en ce sens qu'il faut jurer non par Dieu, mais par le logos qui est son nom, et qui, « pour notre faiblesse, peut être Dieu » : *Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός· τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος.* Ici encore, le nom de Dieu n'est appliqué au logos qu'avec hésitation (*ἂν εἴη*) et dans un sens purement relatif (*ἡμῶν τῶν ἀτελῶν*).

Le troisième passage est un fragment cité par Eusèbe; la recherche de Philon est provoquée par le texte biblique, tout à fait comme dans le traité des *Songes :* « Pourquoi Dieu dit-il qu'il a fait l'homme « à l'image de Dieu », comme s'il parlait d'un autre Dieu, et non pas : « à son image »? C'est un oracle admirable de sagesse. Rien de mortel ne saurait être assimilé à l'Être suprême, au Père de l'univers, mais seulement au second dieu qui est son logos (*ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος*). Car il fallait que l'empreinte raisonnable qui est dans l'homme fût gravée par le logos divin; car le Dieu qui est antérieur au logos dépasse toute nature raisonnable; et il était impossible que rien de produit fût assimilé à celui qui est au-dessus du logos, et qui a une essence excellente et singulière. » Ce fragment, traduit ici intégralement, est *le seul passage* de Philon où le logos soit appelé *δεύτερος θεός.*

2. *De Cherub.*, 3 sqq. (*M.* I, 139); cf. *De Fuga*, 5 (547).

mène à tout personnifier, et il n'est aucune des dénominations concrètes du logos qu'on ne trouve appliquée aux idées les plus abstraites. Le monde est fils de Dieu et de la science divine : « Car la science, ayant reçu les germes divins, a enfanté dans des douleurs fécondes le fils sensible unique et chéri, ce monde[1]. » Ailleurs, à propos d'Isaac, c'est le rire qui est nommé « le fils intime de Dieu » (*ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ*)[2].

Le logos humain, en particulier, est personnifié aussi volontiers que le logos de Dieu, et cependant il est hors de doute que Philon ne lui a prêté aucune personnalité. Notre logos, c'est le grand-prêtre s'approchant seul tous les ans du saint des saints, c'est-à-dire ne parvenant qu'à de rares intervalles et sans la parole à la contemplation de la vérité[3]. En tant qu'il est notre conscience, c'est le grand-prêtre saint et sans tache; « il faut donc le supplier de vivre dans notre âme, ce grand-prêtre et ce roi, ce juge-conscience, qui, ayant reçu le pouvoir de juger souverainement notre esprit, ne peut être intimidé par aucun de ceux qui sont conduits en jugement[4] ».

Le logos *προφορικός*, la parole, est de son côté l'interprète, le héraut, le prophète, le frère de la raison[5]. Il se réjouit et est heureux quand, illuminé, il voit et il saisit clairement le sens de ce qu'il doit signifier; « il gémit au contraire chez les hâbleurs et les bavards, qui ne peuvent fixer la pensée dans leurs phrases sans fin[6] ». Il est pour nous non seulement un défenseur[7], mais un ami, un familier, un compagnon, un

1. *De Ebriet.*, 30-31 (*M.* I, 361-362).
2. *De Mutat. nom.*, 131 (*M.* I, 598). — 3. *De Gigant.*, 52 (*M.* I, 269).
4. Dans ce passage et d'autres semblables, le logos individuel est considéré comme une partie ou une émanation du logos universel (cf. *De Somn.*, I, 34 [*M.* I, 625]; *De Mutat. nom.*, 223 [612]), et participe à ses attributions. C'est là une conception toute stoïcienne que l'on retrouve, par exemple, chez Marc-Aurèle. Très fréquemment, la droite raison (*ὀρθὸς λόγος*) est dite le père de l'âme, et l'éducation, sa mère : *De Mutat. nom.*, 206 (*M.* I, 609); *De Ebriet.*, 80, 81 (369); 95 (371), etc. Cf. *De Spec. leg.*, II, 29 (II, 275), où le logos universel est dit le mari et le père de l'âme.
5. *Q. det. pot.*, 40 (*M.* I, 199); 126 (215); *De Poster. C.*, 100 (244).
6. *Q. det. pot.*, 129, 130 (*M.* I, 216).
7. *De Somn.*, I, 103 (*M.* I, 636).

conseiller[1]. Comme Aaron son modèle, il doit être lévite, prêtre et parfait, pour exprimer les pensées qui germent d'une âme parfaite[2]. Si le grand-prêtre porte la manifestation (*δήλωσις*) et la vérité (*ἀλήθεια*)[3], c'est pour signifier que le logos de l'homme parfait doit être clair et sincère[4]. Pour les méchants, au contraire, ce logos est un auxiliaire dangereux, c'est le roi audacieux et terrible que figure le roi d'Égypte, et que cependant Moïse, le prophète, peut arrêter[5].

Les autres facultés humaines sont personnifiées de même; quand Petronius reçoit l'ordre d'inaugurer à Jérusalem la statue de Caligula, « il réunit comme en conseil toutes les pensées de son âme, prend l'avis de chacune d'elles, et les trouve toutes unanimes[6] ». Le jour du sabbat, on doit « dans le conseil de son âme se faire rendre compte de tout ce qu'on a dit ou fait, les lois y siégeant aussi, et prenant part à l'examen[7] ». Quand les Israélites, au jour messianique, reviendront à Dieu, ils auront auprès de lui trois avocats : la bonté de Dieu, la sainteté de leurs ancêtres et leur propre amendement[8].

On pourrait multiplier indéfiniment des citations de ce genre[9]; celles-ci suffisent, je pense, pour faire connaître les habitudes de style de Philon, et pour mettre en garde contre des conclusions trop hâtives : ce n'est pas parce que le logos est appelé suppliant[10], ange ou grand-prêtre qu'on peut lui supposer une individualité personnelle.

Au reste, on se créerait des difficultés inextricables, si l'on

1. *De somn.*, I, 111, 113 (*M.* I, 637). — 2. *Q. det. pot.*, 132 (*M.* I, 216).
3. On sait que par ces deux mots, *δήλωσις* et *ἀλήθεια*, les *Septante* traduisent *urim* et *tummim*.
4. *Quis rer. diuin. her.*, 303 (*M.* I, 517).
5. *De Confus. ling.*, 29, 34 (*M.* I, 409, 410); cf. *De Ebriet.*, 71 (367).
6. *De Legat. ad Caium* (*M.* II, 577).
7. *De Decal.*, 98 (*M.* II, 197).
8. *De Exsecrat.*, 166, 167 (*M.* II, 436). Cf. *De uita Mos.*, 53 (II, 142) : *Ἡ πάρεδρος τῷ θεῷ μισοπόνηρος δίκη.*
9. Cf. Drummond, *op. cit.*, II, p. 124-126.
10. Dans le *λόγος ἱκέτης*, on voit en général un intercesseur; il est plus exact et plus conforme à la signification du mot grec d'y voir un suppliant. Il est facile d'ailleurs de passer d'un sens à l'autre, et une fois (*Quis rer. diuin. her.*, 205 [*M.* I, 501]), le contexte semble y inviter. Cf. cependant Drummond, *op. cit.*, II, p. 236.

voulait prendre à la lettre les métaphores de Philon et réaliser les abstractions qu'il personnifie et qu'il oppose entre elles. La sagesse est pour Philon identique au logos [1]; cependant il nous dit dans le traité *De l'exil* (109, p. 562), que le logos a la sagesse pour mère, après avoir dit un peu plus haut (97, p. 560) que le logos est la source de la sagesse [2]; inversement, nous apprenons dans le traité *Des songes* (II, 242, p. 690) que le logos sort de la sagesse, comme un fleuve sort de sa source. Les rapports réciproques de ces abstractions se compliquent encore d'un troisième terme, la science de Dieu, qui, dans le traité *De l'ivresse* (30, 31, p. 361, 362), est présentée comme identique à la sagesse et comme la mère du monde, et qui, dans le traité *De l'exil* (76, p. 557), devient la patrie du logos [3].

Une dernière considération se prend de la conception des puissances. Les textes de Philon cités plus haut déclarent très explicitement qu'entre Dieu et ses puissances il n'y a qu'une distinction subjective, fondée sur notre faiblesse. Dans ces conditions, il est impossible d'attribuer au logos une person-

1. Philon reconnaît la sagesse et le logos sous les mêmes symboles. et leur prête les mêmes attributs; la sagesse est, comme le logos, figurée par le rocher du désert (*Q. det. pot.*, 115 [*M.* I, 213] et 118 [*ibid.*]); elle est, comme lui, la première des puissances (*Leg. alleg.*, II, 86 [*M.* I, 82]), le cachet imprimé sur les créatures (*De Ebriet.*, 88 [*M.* I, 370]); la source qui arrose en nous les vertus (*De Poster. C.*, 136 sqq. [*M.* I, 251], 151 [255]; cf. 127 [249], 129 [250]; *De Fuga*, 195, 198 [*M.* I, 575]; 52 [553]), etc. Souvent le choix entre les deux termes ne semble commandé que par la forme grammaticale du texte sacré et les exigences de l'interprétation allégorique, qui s'accommodent plus facilement d'un terme masculin ou féminin. Il faut reconnaître cependant que Philon prête plus facilement à la sagesse les attributs moraux que les attributs cosmologiques. Je ne puis donner ici une plus longue étude de la σοφία chez Philon. On en trouvera les éléments chez Drummond (*op. cit.*, t. II, p. 200-214), cf. Grill, *Untersuchungen*, I, 149 sqq. Je ferai remarquer seulement que nous savons par Plutarque (*De Is., et Osir,*. 41) que les païens d'Alexandrie identifiaient, eux aussi, la σοφία avec Hermès, et donc avec le logos.

2. On peut, il est vrai, entendre ici par σοφία la sagesse humaine, et non la sagesse divine. Sur ces contradictions apparentes, cf. Bréhier, p. 115-117.

3. Ici encore, le texte est susceptible de deux interprétations : on peut entendre par ἐπιστήμη θεοῦ la science divine ou la connaissance de Dieu.

nalité distincte : non seulement il porte chez Philon les mêmes caractères que les puissances (ange, idée, force, etc.), mais dans l'échelle des êtres il occupe un rang intermédiaire entre Dieu et ses puissances : les termes extrêmes ne peuvent être ramenés à une identité réelle, si le terme moyen est réellement distinct des uns et des autres.

Faut-il donc, dans toutes ces personnifications du logos, ne voir que de simples figures de langage? Ce serait, sans doute, un jugement trop sommaire : la rhétorique ne suffit pas à tout expliquer; la mythologie, ou si l'on préfère, la philosophie religieuse du temps a joué aussi un rôle. M. Bréhier a rappelé (p. 107) que « c'était un concept courant à une époque d'interprétation allégorique des mythes que celle de ces êtres mi-abstraits, mi-concrets, qui, comme le Zeus des stoïciens dans l'hymne à Cléanthe, gardaient dans la notion physique ou morale qu'ils représentaient symboliquement, un peu de leur individualité mythique. » Peut-être M. Bréhier a-t-il diminué la portée de cette remarque en voulant trop la préciser et en cherchant à reconnaître dans le logos de Philon les traits de l'Hermès stoïcien [1]. Il semble que, si la religion stoïcienne a exercé ici son influence, c'est beaucoup moins en chargeant le logos philonien d'attributs mythologiques, qu'en habituant l'esprit de Philon et de ses lecteurs à ces personnalités indécises qui, des forces de la nature, avaient fait des objets de culte, sans cependant briser leur unité profonde, sans la disperser en individualités distinctes. Il faut toutefois remarquer cette différence, que les dieux du panthéon hellénique gardaient, même dans l'école stoïcienne, des vestiges bien apparents du caractère personnel que les légendes séculaires leur avaient imprimé, tandis que, chez Philon, les

1. Beaucoup de rapprochements signalés sont insignifiants; quelques-uns cependant ont leur valeur, ainsi cette comparaison entre Cornutus, p. 20, l. 22 : *ὠνόμασται δὲ (Ἑρμῆς) ἀπὸ τοῦ ἐρεῖν μήσασθαι, ὅπερ ἐστὶ λέγειν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἔρυμα ἡμῶν εἶναι καὶ οἷον ὀχύρωμα*, et Phil., *De somn.*, I, 103 (*M.* I, 636) : *ὡς γὰρ τῶν ἄλλων ἕκαστον ζῴων ἡ φύσις οἰκείοις ἕρκεσιν ὠχύρωσε, δι' ὧν τοὺς ἐπιχειροῦντας ἀδικεῖν ἀποκρούσεται, καὶ ἀνθρώπῳ μέγιστον ἔρυμα καὶ φρουρὰν ἀκαθαίρετον, λόγον, δέδωκεν*. On doit reconnaître encore un attribut d'Hermès dans la fonction de héraut donnée au logos par Philon : *Qu. in Exod.*, II, 118 (Aucher, p. 545).

puissances et le logos restaient encore engagés dans le monde des abstractions où ils étaient nés.

A l'âme humaine, trop débile pour fixer le soleil divin, ils apparaissent comme des êtres distincts, et lentement, par la contemplation et par le culte, l'âme s'élève de l'un à l'autre, vers Dieu. Mais cette multiplicité est tout apparente ; et, si l'œil est sain, si l'âme est vigoureuse, si elle peut fixer ses regards sur le soleil sans voir double ou triple, alors elle voit Dieu tel qu'il est, dans son unité [1].

En concluant cette étude sur le philonisme, nous ne pouvons encore le comparer avec la théologie chrétienne, qui ne sera étudiée que plus loin [2]. Nous pouvons cependant remarquer que, trop souvent, le souci de préparer ce rapprochement a conduit des historiens à déformer le philonisme pour le rendre plus semblable à la théologie de saint Jean et à celle des apologistes. Ainsi certains ont réduit toute la doctrine philonienne du logos à la conception du *δεύτερος θεός*, oubliant ou ignorant que cette expression, qui ne se rencontre qu'une fois chez Philon, dans un fragment cité par Eusèbe, a chez lui un sens très impropre et rend très mal l'ensemble de sa théorie. D'autres ont été plus loin encore et, en dépit de toute vraisemblance, ont prétendu trouver dans cette doctrine du logos la source de la christologie de saint Paul et de saint Jean et de la doctrine de la rédemption [3]. Après l'exposé qui précède, il semble inutile de discuter ces fantaisies exégétiques.

1. Cf. *De Abrah.*, 122 (*M*, II, 19); *in Genes.*, IV, 8 (AUCHER, p. 251).
2. V. à la fin du volume note G (Philon et l'auteur de l'épître aux Hébreux) et note J (Philon et saint Jean).
3. GUIGNEBERT, *Manuel d'histoire des origines chrétiennes* (Paris, 1906), p. 105 : « C'est probablement l'idée philonienne de la médiation du Logos qui conduira Paul à la conception du Christ céleste et à celle de la Rédemption ; et il suffira à l'auteur du IVe Evangile d'admettre que le Christ est le Logos incarné, pour introduire irrésistiblement dans la foi l'idée de son identification à Dieu. » S. REINACH, *Orpheus* (Paris, 1909), p. 328 : « La naissance miraculeuse n'est pas dans Marc ; elle paraît volontairement ignorée de Jean, qui admet la doctrine philonienne (!) de l'incarnation du Verbe « premier-né de Dieu, second Dieu, intermédiaire entre Dieu et les hommes », en y ajoutant seulement — chose essentielle, d'ailleurs — l'identification du Verbe incarné au Messie. »

LIVRE III

LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

LE NOUVEAU TESTAMENT.

Tout historien qui passe de l'Ancien Testament aux écrits de saint Paul et de saint Jean a l'impression, quelle que soit d'ailleurs sa foi religieuse, d'entrer dans un monde tout différent de celui qu'il quitte, et où la prière, les croyances, la vie entière sont pénétrées d'idées nouvelles et orientées dans un sens nouveau. Les évangiles synoptiques donnent moins vivement cette impression, du moins à une première lecture : les conceptions centrales, de la paternité divine, du règne de Dieu, du Messie, ne sont point nouvelles à quiconque a étudié les prophètes, et l'enseignement moral du discours sur la montagne ne déconcertera pas non plus un lecteur des psaumes. Cependant, là encore, une étude plus attentive découvre vite dans ces doctrines familières une richesse nouvelle et une signification plus profonde.

Cette transformation est surtout sensible dans la doctrine du Messie et du Fils de Dieu ; on peut la saisir aussi dans la conception du Père céleste, et, à un moindre degré, dans celle de l'Esprit-Saint. Les autres livres du Nouveau Testament, surtout ceux de saint Paul et de saint Jean, présenteront sur ces différents points une théologie plus explicite encore.

L'historien qui prétend retracer le développement de ces doctrines doit ici prendre parti : s'il juge recevable le témoignage des évangélistes, il attribuera à Jésus lui-même le rôle décisif dans la révélation de ces dogmes, et, par conséquent, il exposera avant tout son action personnelle, sauf à suivre le développement ultérieur de la doctrine chez saint Paul

et chez saint Jean. S'il juge cette attribution illégitime, il devra faire des disciples du Christ les créateurs de toute cette théologie ; dans les évangiles il n'espérera plus trouver un écho fidèle de l'enseignement de Jésus, mais une doctrine déjà élaborée par d'autres maîtres ; ce sont donc ces maîtres qu'il étudiera d'abord, pour déterminer leur croyance et, s'il se peut, reconnaître la source où ils l'ont puisée.

Quels fruits a portés cette seconde méthode, le lecteur le sait déjà[1] ; sans doute, ceux qui l'ont créée en ont retiré des avantages qu'ils jugent très précieux : d'une part, ils font sortir tout le christianisme, et en particulier toute la doctrine chrétienne, d'un ébranlement religieux d'abord sans tendance définie et sans dogme, et cette origine leur semble plus vraisemblable ; d'autre part, en dispersant l'initiative du christianisme entre un grand nombre de collaborateurs, ils ramènent chacun d'eux, et le Christ surtout, à des proportions plus humaines et plus voisines des nôtres.

Mais ces avantages sont achetés bien cher. Tous les documents du Nouveau Testament doivent être pliés, coûte que coûte, à cette hypothèse que tout en eux contredit ; les livres historiques, les synoptiques et les Actes aussi bien que l'évangile de saint Jean, y perdent toute leur signification ; et les épîtres de saint Paul, dont on ne peut nier l'authenticité ni par conséquent récuser le témoignage, deviennent une énigme indéchiffrable : elles attestent au sein des Églises chrétiennes, moins de vingt-cinq ans après la mort du Christ, une foi déjà très définie et très consciente que l'apôtre ne prêche pas comme une nouveauté, mais qu'il rappelle comme une doctrine déjà traditionnelle ; et nul ne peut dire ni d'où est née cette doctrine, ni quelle autorité a pu l'imposer si rapidement, si universellement à des Juifs restés si attachés à leurs croyances héréditaires. Et l'objection à laquelle on se heurte là, on la rencontre partout, dans cette étude de l'origine de notre foi ; quelque effort qu'on fasse pour conformer les documents au système, la construction du dogme chrétien reste un fait irréductible ; on ne fera croire à personne que cet

1. Cf. *supra*, introduction.

édifice si puissant et si harmonieux, dont le dessin général et dont l'appareil sont si différents de ceux que nous trouvons à cette époque, ait été bâti avec des matériaux d'emprunt, sans plan d'ensemble, et ne soit qu'un assemblage fortuit de constructions successives.

Ces considérations ont été plus longuement développées dans l'introduction; nous ne faisons que les rappeler ici, pour justifier la méthode que nous suivrons dans cette étude : pour nous, Jésus a été dès l'origine le révélateur du dogme chrétien, en même temps que son objet réel : pour cette double raison, on doit dire que c'est le Christ qui a fait la christologie, et non pas que c'est une christologie, venue on ne sait d'où, qui de Jésus a fait le Christ.

Qui veut interpréter les documents selon ces principes, n'a pas besoin de leur faire violence ni de leur substituer des hypothèses gratuites; il n'a qu'à les suivre[1]; il doit reconnaître toutefois que la route qu'ils lui marquent est imparfaitement éclairée : on y trouve assez de lumière pour s'y diriger, pas assez pour distinguer tout le détail des faits et des doctrines. Le Nouveau Testament n'est pas une série de mémoires systématiquement conçue, répartissant également sa lumière sur toutes les périodes de l'âge apostolique ni sur toutes les contrées où l'évangile fut prêché; c'est un recueil d'écrits de circonstance, qui projettent une clarté intense sur quelques phases du développement et quelques acteurs du drame, et laissent tout le reste dans l'ombre. Et ce que l'on aperçoit

1. Nous ne pouvons songer à discuter ici, *ex professo,* toutes les questions d'authenticité et d'historicité soulevées autour des livres du N. T.; même à les considérer du point de vue critique, nous croyons avoir le droit de nous servir comme nous le ferons, des synoptiques, des *Actes,* des écrits de saint Paul (y compris les lettres de la captivité) et de saint Jean (y compris l'*Apocalypse*); les conclusions que nous supposons par là sont, pensons-nous, fermement établies. Si, parmi les autres livres du N. T., il en est dont l'origine et la date soient plus discutées et plus malaisées à fixer, nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de reprendre ici cette discussion, qui ne nous concerne pas; dans la mesure, d'ailleurs secondaire, où ces livres intéressent notre sujet, ils le font non comme l'œuvre personnelle de tel ou tel apôtre, mais comme des documents qui expriment la foi commune de l'Eglise primitive.

ainsi, ce ne sont point des thèses méthodiquement définies et classées comme celles que l'on trouve dans les traités de théologie, ce sont des réalités vivantes et extrêmement complexes. L'effort de l'historien ne tendra pas à dissocier cette synthèse concrète pour en dégager les différents éléments du dogme trinitaire, mais bien à les saisir dans l'organisme vivant dont ils font partie et à les présenter ainsi au lecteur. Les différents fragments de cette étude y perdront certainement en symétrie; chacun d'eux y perdra peut-être en précision; ce ne sera pas acheter trop cher une perception plus directe et plus vraie de la réalité.

CHAPITRE PREMIER

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

§ 1. — Le Père céleste.

La prédication de Notre-Seigneur, telle qu'elle est rapportée dans les synoptiques, a pour objet principal la foi au Père céleste, et la prière qu'il a enseignée à ses disciples est le *Pater*. Ces faits sont évidents, mais leur interprétation est assez délicate. Dans l'Ancien Testament, le nom de Père est parfois donné à Dieu, et dans le judaïsme cette formule devient plus fréquente; c'est ainsi que les justes, les Israélites, et surtout le peuple d'Israël conçu comme une seule personne morale, appellent Dieu leur Père, et se disent eux-mêmes ses fils[1]. Les païens hellénistes eux-mêmes n'ignorent pas cette locution, et, s'ils ne l'emploient pas dans leurs prières, ils s'en servent ailleurs fréquemment, soit pour marquer l'origine divine qu'ils s'attribuent, soit pour exprimer la Providence de Dieu à leur endroit[2]. La religion du Christ ne va-t-elle pas plus loin, et, dans cette expression qu'il a tant affectionnée, ne doit-on pas reconnaître un sens plus profond?

Ce que ce terme de Père exprime tout d'abord, c'est la foi et la confiance filiale en Dieu :

Ne vous inquiétez pas, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni, pour votre corps, de ce dont vous vous vêtirez. Est-ce que la vie n'est pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement? Regardez les oiseaux du ciel; ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne ra-

1. Cf. *supra*, p. 98 sq., 127 sq.

2. Cf. DIOD. SIC., *Bibl.*, v, 72 : *Διόπερ αὐτὸν προσαγορευθῆναι Ζῆνα μὲν ἀπὸ τοῦ δοκεῖν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιον εἶναι τοῦ ζῆν... πατέρα δὲ διὰ τὴν φροντίδα καὶ τὴν εὔνοιαν τὴν εἰς ἅπαντας, ἔτι δὲ καὶ τὸ δοκεῖν ὥσπερ ἀρχηγὸν εἶναι τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ὕπατον δὲ καὶ βασιλέα....* Cf. *supra*, p. 6.

massent dans des greniers, et votre Père céleste [1] les nourrit : est-ce que vous ne valez pas plus qu'eux?... Ne vous tourmentez donc pas, en disant : Que mangerons-nous? Que boirons-nous? De quoi nous vêtirons-nous? De tout cela les païens s'inquiètent. Mais votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela [2].

Cette confiance doit inspirer surtout la prière; le Père céleste entend ses fils à demi-mot, et les exauce :

Quand vous priez, ne bavardez pas comme les païens; ils croient que leurs longues formules seront mieux entendues. Ne les imitez pas. Car votre Père sait vos besoins, avant que vous ne le priiez. Vous prierez donc ainsi, vous : Notre Père, qui êtes aux cieux... [3]

Demandez, et on vous donnera; cherchez, et vous trouverez; frappez, et on vous ouvrira. Car qui demande obtient, qui cherche trouve, à qui frappe on ouvrira. Y a-t-il parmi vous un homme qui, si son fils lui demande du pain, lui donne une pierre; ou, s'il lui demande un poisson, lui donne un serpent? Si donc, vous, qui êtes mauvais, vous savez donnner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père qui est au ciel donnera ce qui est bon [4] à ceux qui le prient [5]!

1. *Lc.*, XII, 24 : « Dieu les nourrit ». — Cette variante est ici peu importante car le sentiment filial est suggéré par tout l'ensemble du passage plus encore que par le mot de « Père ». Mais il faut remarquer dans d'autres textes la même divergence : *Mt.*, X, 29 : « Un passereau ne tombe pas sur terre sans votre Père », *Lc.*, XII, 6 : « Un passereau n'est pas oublié devant Dieu »; *Mt.*, X, 20 : « Ce n'est pas vous qui parlez, c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous », *Mc.*, XIII, 11 et *Lc.*, XII, 11 : « l'Esprit-Saint. » — Ces mêmes variantes se retrouvent dans des passages, où Notre-Seigneur parle de *son* Père : *Mt.*, XII, 50 : « Quiconque fait la volonté de mon Père, qui est aux cieux », *Mc.*, III, 35 : « Quiconque fait la volonté de Dieu », *Lc.*, VIII, 21 : « Ceux qui entendent et accomplissent la parole de Dieu »; *Mt.*, X, 32 : « Je le confesserai devant mon Père, qui est aux cieux », *Lc.*, XII, 8 : « Le fils de l'homme le confessera devant les anges de Dieu » (Cf. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 61). Même si on devait dans tous ces passages préférer la leçon de s. Luc à celle de s. Mathieu, il resterait assez d'attestations incontestables de la paternité divine vis-à-vis des chrétiens ou vis-à-vis du Christ. De ce point de vue, ces divergences sont donc négligeables; mais on doit y prendre garde pour ne pas s'appuyer uniquement sur l'évangile de saint Mathieu et donner aux recherches historiques une base trop étroite.

2. *Mt.*, VI, 25-32, cf. *Lc.*, XII, 22-32.

3. *Mt.*, VI, 7-9, cf. *Lc.*, XI, 2.

4. *Lc.* : « donnera l'Esprit-Saint ».

5. *Mt.*, VII, 7-11, cf. *Lc.*, XI, 9-13.

Cette miséricorde paternelle de Dieu apparaît surtout dans le pardon des fautes; tout homme est mauvais, et, par ses fautes, a contracté des dettes envers Dieu; mais Dieu les lui remettra toutes, comme à son enfant, pourvu que le pécheur lui-même remette à ses frères les dettes qu'ils ont envers lui : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés », c'est la prière que le Christ nous a apprise à tous, et il nous a affirmé à mainte reprise que cette prière serait entendue, que nous obtiendrions toujours le pardon, si nous-mêmes pardonnions sincèrement[1].

Lui-même d'ailleurs a accordé ce pardon divin : au grand scandale des pharisiens, il a remis les péchés du paralytique de Capharnaüm, et ceux de la pécheresse, et ceux de Zachée; et nulle doctrine, dans ses paraboles, n'est plus énergiquement prêchée. Il est inutile de rappeler celle de l'enfant prodigue; elle est présente à toutes les mémoires, et il n'en est pas en effet dans tout l'Évangile qui fasse connaître plus intimement le Père céleste; aucune formule ne saurait être aussi révélatrice que cette scène si simple du père attendant le retour de son fils prodigue, l'apercevant de loin, courant à lui et l'embrassant.

A la plupart des traits qui précèdent on pourrait comparer des traits analogues tirés de l'Ancien Testament ou de la littérature judaïque[2]; sans doute, ils y sont très clairsemés et ne forment pas comme ici toute la trame de la prédication, mais ils s'y rencontrent, pour la plupart, ici ou là : ils nous disent la providence et la miséricorde paternelles de Dieu pour son peuple, pour les justes, pour les pauvres et les abandonnés d'ici-bas, je n'oserais ajouter : pour les pécheurs. Sans aucun doute, le Dieu de l'Ancien Testament est un Dieu miséricordieux et qui pardonne; il a pour son peuple coupable des tendresses infinies, et de son côté Israël implore sa miséricorde comme un enfant[3]. Mais, si l'on considère les in-

1. Cf. *Mt.*, VI, 14.15; *Mc.*, XI, 25.

2. Inutile de chercher des analogies dans l'hellénisme; la faute morale n'est point conçue comme un péché dont on demande le pardon à la miséricorde divine.

3. Cf. *Isa.*, LXIV, 8.9.

dividus et non le peuple, on ne voit pas que le pécheur s'adresse à lui comme à son Père; le juste seul ose parler ainsi et « se glorifie d'avoir Dieu pour Père[1] ». On ne voit pas non plus que le pardon réciproque soit donné comme une condition et une garantie du pardon divin. La paternité divine nous apparaît donc déjà, dans l'évangile, comme établissant entre Dieu et les hommes, et aussi entre les hommes, des relations à la fois plus étroites et plus universelles : tous, même les publicains et les femmes de mauvaise vie, ont le droit, s'ils veulent se convertir, d'appeler Dieu leur Père; mais tous aussi, même les Samaritains, ont droit à notre amour, à notre assistance, et, au besoin, à notre pardon. Le fondement de ces relations ne peut donc plus être un privilège de race[2], et pas davantage un mérite personnel; cette filiation est offerte à tous les hommes et elle est gratuite.

Cependant on y peut participer plus ou moins selon que l'on ressemble plus ou moins au Père :

> Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent; priez pour vos persécuteurs et vos calomniateurs; afin de devenir les fils de votre Père céleste, qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants, et répand sa pluie sur les justes et les injustes... Soyez parfaits, comme votre Père celeste est parfait[3].

Saint Luc énonce un peu autrement cette dernière phrase : « Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux. » Dans les deux cas, le sens est le même, ainsi que l'indique le contexte : la perfection paternelle que les fils de Dieu doivent travailler à reproduire, c'est, avant tout, son universelle miséricorde.

Ainsi entendue, la filiation divine donne à la vie religieuse tout entière une orientation nouvelle : c'est l'imitation de Dieu, c'est aussi la vie avec Dieu et pour Dieu :

> Quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône soit secrète; et ton Père, qui voit

1. *Sap.*, II, 16. Cf. *supra*, p. 99.
2. Cf. *Mt.*, VIII, 11-13; *Lc.*, XIII, 28-29.
3. *Mt.*, V, 44-48; *Lc.*, VI, 27-36.

dans le secret, te le rendra... Quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte et prie ton Père dans le secret, et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra... Quand tu jeûnes, oins ta tête et lave ton visage, afin que ton jeûne ne paraisse pas aux yeux des hommes, mais aux yeux de ton Père, qui voit dans le secret, et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra[1].

Tout l'effort de l'âme, que le judaïsme appliquait surtout aux observances extérieures, est reporté au développement intime de sa vie religieuse, et l'idéal qui lui est proposé, c'est l'union dans la sainteté avec Dieu son Père.

Ces dispositions morales, propres aux chrétiens, étaient la préparation la plus efficace à la révélation de la Trinité[2]. On le comprend mieux, si l'on considère un instant la doctrine de saint Paul, qui ne fait que développer cette prédication du Seigneur : si les chrétiens sont enfants de Dieu, c'est qu'ils ont été incorporés au Fils unique et qu'ils participent à sa vie : la filiation divine de Jésus-Christ, c'est la source d'où découle la filiation des chrétiens, et, si celle-ci nous apparaît, dès les premières pages de l'évangile, si haute et si surnaturelle, c'est qu'elle dérive en effet de cette plénitude infinie.

Tout d'abord, le lien des deux doctrines est voilé, et la filiation naturelle du Christ reste dans l'ombre; aussi bien les Juifs étaient-ils, nous l'avons vu, très mal préparés à l'entendre, tandis qu'ils pressentaient déjà ce dogme de la paternité divine, et que par lui ils entraient sans résistance dans l'évangile. Par degrés, le Christ va se révéler à eux, ou plutôt, pour parler le langage de l'évangile, le Père céleste, dont ils sont devenus les enfants, va leur révéler son Fils.

1. *Mt.*, VI, 3-18.
2. La suite de cette histoire suffirait à montrer combien étroitement les deux doctrines sont liées. On constate que les écrivains chez qui le dogme de la Trinité est moins développé ou moins exact, comme Hermas ou saint Justin, laissent aussi dans l'ombre la doctrine du Père céleste; elle est plus chère, au contraire, à ceux qui, comme saint Ignace et saint Irénée, se sont attachés plus étroitement à la doctrine trinitaire.

§ 2. — Le Fils.

L'histoire de la révélation du Fils de Dieu a été étudiée d'un double point de vue. Un bon nombre d'exégètes libéraux ont prétendu retracer le développement psychologique du Christ, décrire l'éveil et l'épanouissement progressif de sa conscience messianique. D'autres historiens se contentent de retracer le progrès de la foi messianique chez les auditeurs du Christ. La première méthode, telle du moins qu'elle a été pratiquée [1], est clairement en contradiction avec les données du dogme; on constate d'ailleurs qu'elle n'a pas porté les fruits qu'elle promettait [2], et elle provoque aujourd'hui, dans les milieux les plus divers la défiance et la satiété : manifestement on est las de ces prétendues études psychologiques sur la « conscience de Jésus », qui n'aboutissent qu'à travestir l'évangile et à en faire un roman [3]. On reconnaît que l'histo-

1. Cette restriction est nécessaire, car le dogme catholique, qui ne nie pas tout développement de la science du Christ, n'interdit pas de le retracer; mais ce que le dogme ne peut admettre, c'est que Jésus n'ait pris qu'avec le temps conscience de sa dignité messianique et de sa filiation divine.

2. Un exemple suffira. Je l'emprunte à un livre où cette méthode est appliquée d'ordinaire avec le plus de tact et de discrétion : H. Monnier, *La Mission historique de Jésus* (Paris, 1906), p. 29 : « La conscience filiale de Jésus remonte certainement plus haut que sa conscience messianique, si l'on admet — et pourquoi ne l'admettrait-on pas — l'historicité du récit qui nous montre Jésus, à l'âge de douze ans, interrogeant les docteurs dans le Temple. Lorsqu'il dit à ses parents : « Ne saviez-vous pas que je devais être dans la maison de mon Père? » il se sent fils de Dieu de la façon la plus immédiate; il n'a point encore conscience d'être Messie. » Comme M. Monnier, j'admets l'historicité de ce récit, et j'y reconnais la conscience filiale du Christ; mais je n'y vois rien qui autorise à nier la conscience messianique, qui, dans l'espèce, n'avait pas lieu de se manifester.

3. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede* (Tübingen, 1906), p. 329, 330 : « Markus weiss von einer Entwicklung Jesu nichts... Die psychologische Motivierung und die psychologische Verknüpfung der Ereignisse und Handlungen, die man bei Markus finden wollte, existieren einfach nicht. Darum kann nichts dabei herauskommen, wenn man seine Darstellung mit vernünftiger Psychologie bearbeitet... » W. Sanday (*The life of Christ in recent research*, Oxford, 1907, p. 94) rapporte tout au long ce jugement de Schweitzer et ajoute : « I am glad that Schweitzer has stated his criticisms in this very trenchant

rien du Nouveau Testament ne peut se désintéresser de la psychologie, et qu'il doit à sa lumière éclairer soit l'enseignegnement du Christ[1], soit même quelques aspects de sa vie intime[2], mais on n'espère plus découvrir par ces observations tous les secrets de la conscience de Jésus ni, en particulier, le premier éveil et le progrès de la révélation divine en lui.

Laissant donc à d'autres cette enquête ambitieuse et d'ailleurs condamnée d'avance, c'est dans les disciples du Christ que nous chercherons à saisir la naissance et le progrès de la foi au Fils de Dieu. Nous n'essaierons pas d'en dater les différentes phases, notre but n'étant pas d'établir la chronologie du ministère évangélique, mais de décrire rapidement les origines du dogme trinitaire.

C'est la prédication du précurseur qui la première éveille les âmes et les prépare à la foi. « Un plus fort que moi va venir, dit-il, et je ne suis pas digne de me prosterner à ses pieds pour délier sa chaussure[3]. » Qui sera celui-là, saint Jean-Baptise l'ignore encore[4]; mais, en attendant que le signe divin le lui révèle, il prêche la pénitence.

C'était là le thème traditionnel de la prédication des pro-

form, because in such a form they are more likely to go home; and they are very much needed », et, après avoir écarté ce que les thèses de Schweitzer avaient d'exagéré, il cite dans le même sens Wellhausen (*Einleitung in die drei ersten Evangelien,* p. 94) : « Man hat über das Selbstbewusstsein Jesu bis zum Ueberdruss viel geredet und geschrieben », et Burkitt (*Gospel History,* p. 77) : « What is certain is that our Gospels are very far from being a sort of psychological novel with Jesus Christ for Hero .» — Wrede avait dit de même (*Das Messiasgeheimnis,* p. 3) : « Die Wissenschaft vom Leben Jesu krankt an der psychologischen Vermutung. »

1. Il y a en effet dans la manifestation progressive du Christ un souci pédagogique qu'il ne faut pas perdre de vue; « non potestis portare modo » : cette parole, rapportée par saint Jean, énonce une préoccupation partout visible dans l'enseignement du Seigneur.

2. L'évangile lui-même nous les révèle en nous racontant la tentation et l'agonie. Ne sent-on pas encore le frémissement de cette lutte intime dans la réponse indignée que le Christ fait à saint Pierre, quand cet apôtre voulait le détourner de sa passion : « Retire-toi, Satan; tu m'es une pierre de scandale; tu ne penses pas comme Dieu, mais comme les hommes. » Cf. W. Sanday, *JTS,* v (1904), p. 321-329.

3. *Mc.,* I, 7. — 4. *Io.,* I, 33.

phètes, et Jean était un prophète[1]; c'était aussi l'exhortation que les rabbins devaient répéter longtemps encore pour préparer les âmes au royaume de Dieu. « Si Israël fait pénitence, il sera racheté », dira Eliezer ben Hyrcanos[2]; et quand ses disciples demanderont à Siméon ben Iokhaï : « Quel obstacle s'oppose à notre salut », il leur répondra : « Il ne manque que le repentir[3]. »

Jean-Baptiste aussi répète : « Faites pénitence », mais il ajoute : « Car le royaume des cieux est proche. » Les rabbins dont nous relisions les sentences n'aperçoivent dans cette visite[4] de Dieu que la délivrance glorieuse d'Israël; il faut par la pénitence en hâter l'heure. Jean-Baptiste y voit surtout le jugement; il faut par la pénitence s'y préparer : « La hache est à la racine de l'arbre, et tout arbre qui ne fait pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu » (*Mt.*, III, 10); le Messie, ce puissant que Jean attend et prépare, viendra comme un moissonneur, le van à la main, pour nettoyer son aire, ramasser le grain dans ses greniers, et jeter la paille au feu inextinguible (*ibid.*, 12). Dans ces quelques traits conservés par les évangélistes, on distingue le caractère avant tout religieux de la mission du précurseur. La « rédemption d'Israël » qu'il vient annoncer, ce n'est point la restauration nationale que tous rêvent, c'est quelque chose de plus intime, de plus divin, que les scribes ignorent, que les vrais Israélites désirent sans le bien comprendre encore.

Pour y atteindre, les privilèges de race ne servent de rien : « Ne dites pas : Nous avons pour père Abraham ; je vous le dis, Dieu peut de ces pierres susciter des fils à Abraham[5]. » Ce que Dieu demande, c'est la justice et l'aumône[6].

Ce message prépare bien le message de Jésus : comme lui,

1. *Lc.*, VII, 26. — Saint Luc, celui de tous les évangélistes qui nous a donné le plus de détails sur la prédication du Baptiste, la caractérise avec insistance comme la prédication d'un prophète : I, 76; III, 1.
2. Une longue discussion, sur ce point, d'Eliezer b. Hyrcanos avec Josué b. Khanania est rapportée dans *Sanhédrin*, 97 b. cf. I. Lévy, *REJ*, XXXV, 282 sqq ; Bacher, I, p. 138; Lagrange, *Messianisme*, p. 190.
3. *J. Taanith*, I, 1 (Schwab, VI, p. 144). Cf. Lagrange, *l. c.*, 191.
4. Sur la conception de la visite (ἐπισκοπή) de Dieu, cf. Volz, p. 189 sq.
5. *Mt.*, III, 9. — 6. *Lc.*, III, 10-14.

il vise ce qu'il y a de plus profond dans les âmes, et prêche ce qu'il y a de plus essentiel dans la religion; comme lui, il est reçu avidement par les âmes droites et simples, par les pécheurs même et les courtisanes; mais comme lui, il est méprisé et repoussé par les pharisiens[1].

Et la personne du précurseur est accueillie comme sa parole : les pharisiens le dédaignent ou le haïssent; le peuple le reconnaît comme un prophète, mais quel prophète? Il n'est pas le Messie, quoi qu'on en ait cru[2], il s'en est défendu lui-même; mais, semblable encore en cela au Maître qu'il annonce, il ne cherche point sa gloire, il ne se fait connaître qu'indirectement et peu à peu, par sa prédication et par ses œuvres. Ce qu'on y saisit clairement, c'est qu'il prépare les voies à un plus grand que lui; mais là même il déconcerte les imaginations et les rêves; le précurseur que l'on attend, Elie, est si différent de celui-là[3]! Bien des mois après la mort de Jean, alors que la lumière du Christ a déjà dissipé tant de préjugés et éclairé tant d'âmes, les meilleurs d'entre ses disciples demanderont encore : « Que disent donc les scribes, qu'Élie doit venir d'abord? » et Jésus leur répondra : « Je vous le dis, Élie est déjà venu, et ils l'ont méconnu, et ils l'ont maltraité comme ils ont voulu; c'est ainsi que le Fils de l'homme lui aussi sera maltraité par eux[4]. »

La méconnaissance et la mort, tel en effet devait être le sort de Jésus, comme ç'avait été le sort de Jean; mais de ces ténèbres devait luire la lumière, à travers ces conflits et ces haines le Fils de Dieu devait se révéler. Cette révélation, nous ne chercherons pas à l'atteindre dans une formule; jamais le Christ ne s'est défini; il s'est manifesté dans l'évangile entier, et nous essaierons de retracer cette manifestation discrète et progressive.

Lorsque Jean-Baptiste était en prison, il envoya ses disciples trouver Jésus et lui dire : « Es-tu celui qui doit venir ou

1. *Mt.*, XXI, 23-32. — 2. *Lc.*, III, 15, cf. *Io.*, I, 19 sqq.
3. Sur le rôle messianique d'Elie d'après la tradition rabbinique, v. LAGRANGE, *l. c.*, p. 210-213; EDERSHEIM, *The life and times of Jesus the Messiah*, append. VIII. — 4. *Mt.*, XVII, 10-12.

avons-nous à en attendre un autre? » Le Christ montre ses œuvres à ces envoyés, et les laisse conclure : « Allez, et annoncez à Jean ce que vous avez vu et entendu, les aveugles voient, les sourds entendent... Et heureux celui qui ne sera pas scandalisé à mon sujet. »

Nous saisissons là un des traits saillants de l'histoire évangélique, le soin qu'a pris Notre-Seigneur non seulement de ne pas provoquer par des déclarations prématurées le fanatisme des Juifs, mais encore d'éveiller les consciences progressivement par ses paroles et ses actes. Entre mille autres exemples analogues, on peut citer la scène de Césarée de Philippe ; Jésus ne dicte point à ses apôtres leur profession de foi ; il les y amène : « Qu'est-ce que les hommes disent que je suis? — Les uns Jean-Baptiste, les autres Élie, les autres Jérémie ou quelque prophète. — Et vous, insiste-t-il, que dites-vous que je suis? Et Pierre répond : Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant. — Tu es heureux, Simon fils de Jean, reprend Jésus, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'a révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. »

Cette scène mémorable, où nous apparaît la révélation centrale de tout le christianisme, est pleine d'enseignements. Le Christ se contente d'interroger, de provoquer l'éveil de l'âme ; l'action décisive vient du Père céleste qui parle au cœur. Mais l'âme de l'apôtre a été préparée par une longue formation, où les miracles du Christ, ses paroles, l'échange quotidien des pensées l'a fait peu à peu connaître, et a formé jour à jour ce trésor d'impressions et de souvenirs, que la lumière de Dieu a soudain éclairé et transformé.

Il en a été de même, toute proportion gardée, des autres disciples du Seigneur : profondément touchés par ses miracles, pénétrés par son enseignement, ils ont été un jour éclairés par le Père céleste et ont reçu la foi.

Ce qui semble avoir tout d'abord provoqué l'attention, puis la foi, des foules, ce sont les miracles de Jésus. Au début de son ministère, à Capharnaüm, nous voyons l'ébranlement produit par les délivrances de possédés et les guérisons[1] ;

1. *Lc.*, IV, 17 sqq. ; *Mc.*, I, 25 sqq.

les Juifs sont stupéfaits et se disent les uns aux autres : « Qu'est-ce que cela? Il commande avec autorité aux esprits impurs, et il en est obéi. » Et le soir, après le coucher du soleil, on lui apporte tous les malades et tous les possédés de la région, et la ville entière se presse à la porte, et il en guérit et en délivre beaucoup. Quelque temps après, il était avec ses disciples sur le lac de Galilée[1], et il dormait, et une tempête survint, et les paquets de mer qui tombaient dans la barque menaçaient de la submerger; on le réveille, il se lève, et il dit aux vents et à la mer : Tais-toi, et il se fit un grand calme. Et les disciples épouvantés se disaient : « Quel est donc cet homme, pour que le vent et la mer lui obéissent? » La vocation de saint Pierre nous est ainsi racontée par saint Luc (v, 1 sqq.) : Jésus, pour parler au peuple qui se pressait autour de lui, était monté dans la barque de Simon; à la fin de son discours, il dit : Gagnez le large, et jetez vos filets pour pêcher. Et Simon lui répondit : Maître, nous avons travaillé toute la nuit sans rien prendre; mais sur votre parole je jetterai le filet. Et, l'ayant fait, ils prirent une telle multitude de poissons que le filet se rompait. Et Simon Pierre, voyant cela, se jeta aux genoux de Jésus en disant : « Éloignez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur. » La stupeur, en effet, l'avait saisi, lui et tous ses compagnons, devant cette pêche qu'ils avaient faite.

Il serait aisé de multiplier ces exemples; les miracles forment la trame même de l'histoire évangélique, et à vouloir les éliminer on la rendrait inintelligible : ni l'attachement des disciples ne se concevrait plus, ni l'ébranlement des foules, ni la haine des pharisiens.

L'impression que ces miracles produisent est évidemment très profonde et très étendue, mais diverse comme les dispositions mêmes des témoins. Chez certains, on ne saisit que l'exaltation des espérances messianiques. Ce contre-coup était inévitable; du moins Notre-Seigneur l'atténue le plus qu'il peut : on sent, dans toute son attitude, ce double caractère de manifestation et de réserve, que ses auditeurs ne

1. *Mc.*, IV, 36. *Mt.*, VIII, 23. *Lc.*, VII, 32.

pouvaient comprendre que bien imparfaitement, et que nul historien n'eût inventé : il a soin d'autoriser sa mission par ses œuvres, et nous voyions tout à l'heure comment il en invoquait le témoignage devant les envoyés de Jean-Baptiste; en même temps, il blâme la curiosité indiscrète des Juifs, qui réclament des prodiges dans le ciel, il fait taire les possédés qui l'acclament comme le Fils de Dieu, il impose le silence aux malades qu'il a guéris.

D'autres auditeurs sont touchés par le caractère bienfaisant de ces prodiges. Cette impression est pour nous toute naturelle; nous ne pouvons lire le récit de la résurrection du fils de la veuve de Naïm ou de la guérison de l'aveugle de Jéricho, sans être touchés de la bonté miséricordieuse qui s'y manifeste autant que la puissance. Chez les Juifs, ce sentiment était combattu par l'attente des prodiges messianiques, des signes dans le ciel, et par la désillusion qui s'ensuivait; mais il se faisait jour cependant dans les âmes droites; c'est lui qu'on entend par exemple, dans ce cri des miraculés que nous rapporte saint Marc (vii, 37) : « Il a bien fait toutes choses, il a fait entendre les sourds et parler les muets. » C'est lui qu'exprime saint Pierre dans son discours des Actes (i, 38) : « Jésus de Nazareth... a passé en faisant le bien et en guérissant tous les possédés du démon. »

Nous remarquons enfin une impression plus haute et plus religieuse : le respect et l'effroi devant la puissance souveraine qui se manifeste. C'est dans ce sentiment que saint Pierre s'écrie après la pêche miraculeuse : « Retirez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur. » Ce cri spontané de la conscience, les apôtres l'entendirent plus tard à leur tour, mais ils eurent soin de s'effacer eux-mêmes pour orienter vers Dieu et le Christ l'émotion religieuse de la foule. Ainsi, lorsque Pierre et Jean ont guéri le boiteux de la belle porte du temple[1], le peuple accourt et se presse autour d'eux stupéfait. « Israélites, leur dit saint Pierre, pourquoi êtes-vous surpris, pourquoi nous regardez-vous comme si, par notre propre puissance, nous avions fait marcher cet homme? Le

1. *Act.*, iii, 11 sqq.

Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères, a glorifié son enfant, Jésus... c'est le nom de Jésus qui a relevé cet homme, c'est la foi en lui qui lui a rendu la santé devant vous tous. » Un peu plus tard [1], Paul et Barnabé guérissent semblablement un boiteux à Lystres. On s'attroupe, on les prend pour des dieux, on veut leur offrir des sacrifices. Ils repoussent avec indignation cet hommage, et le reportent à Dieu. Dans l'attitude de Jésus, rien de tel; il ne dit pas comme ses apôtres : « Que faites-vous? je ne suis qu'un homme comme vous. » A l'exclamation de Pierre, il se contente de répondre : « Ne crains point, je te ferai pêcheur d'hommes. »

Les œuvres de Jésus, et en particulier ses miracles, commencement donc à le révéler, mais d'une façon bien imprécise. Elles sont des preuves décisives de sa mission, elles ne sont qu'une manifestation imparfaite de sa nature. Ses paroles permettent de la pénétrer plus intimement.

Aux envoyés de Jean-Baptiste Jésus répondait, en montrant ses œuvres, qu'il est celui qui doit venir et qu'on n'a pas à en attendre un autre [2]. C'est là le premier mot de son message; il ne se donne pas comme un précurseur, il ne vient pas frayer les voies à un autre ni prédire sa venue. Jusqu'à lui, tous les prophètes d'Israël avaient prêché l'espérance en un plus grand qu'eux, qui viendrait un jour; Jean-Baptiste, avec plus d'insistance qu'aucun d'eux, avait annoncé son avènement imminent; Jésus ne vient point répéter ces promesses, mais les accomplir; sa mission est définitive, on n'a plus à en attendre un autre.

Ce qu'il signifie aux envoyés de Jean, il l'avait déclaré dès le début de sa prédication, dans la synagogue de Nazareth : après avoir lu un fragment de la prophétie d'Isaïe relative au serviteur de Iahvé, « aujourd'hui, avait-il ajouté, cette Écriture s'accomplit à vos oreilles [3] ». Ailleurs, il dira encore plus nettement : « La loi et les prophètes jusqu'à Jean; depuis lors, le royaume des cieux est annoncé [4]. » Jean lui-même appartient à la période de préparation; il est plus qu'un

1. *Act.*, XIV, 9 sqq. — 2. *Mt.*, XII, 2-6. — 3. *Lc.*, IV, 21.
4. *Lc.*, XVI, 16; *Mt.*, XI, 12-13.

prophète, et, parmi les enfants des femmes, nul de plus grand que lui ne s'est levé, et cependant le plus petit dans le royaume est plus grand que lui[1]. « Heureux, dit-il encore, les yeux qui voient ce que vous voyez! Car, je vous le dis, beaucoup de prophètes et de rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu[2]. »

Ce caractère si accusé du message de Jésus le distingue dans toute la suite de la religion judéo-chrétienne; tous les autres, prophètes ou apôtres, sont tournés vers le Christ; les uns le préparent, les autres le prêchent : Jésus seul n'est ni le précurseur ni l'envoyé d'un autre. Ce n'est pas, certes, que sa prédication ne soit, elle aussi, une préparation et une prophétie; elle a pour objet principal le règne de Dieu, et ce règne, bien qu'il commence à se réaliser ici-bas, apparaît surtout dans l'avenir, comme le terme des espérances et des promesses; il agit déjà parmi les Juifs, caché comme la semence qui germe, comme le ferment qui fait lever la pâte, mais cependant on doit redire encore à Dieu : « Que votre règne arrive. » Dans le discours sur la montagne, le règne est promis à ceux qui sont pauvres, qui ont faim, qui pleurent, qui souffrent persécution; c'est le terme où ils tendent, beaucoup plus que le bien dont ils jouissent. Mais si Jésus annonce ce règne futur, il n'annonce point un autre roi que lui-même; c'est lui qui viendra l'inaugurer par sa parousie glorieuse, qui, par ses anges, y rassemblera ses élus, qui y trônera environné de ses apôtres.

Et, dès maintenant, il parle en maître, et son accent d'autorité frappe les auditeurs : « Ils étaient étonnés de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité, et non point comme les scribes[3]. » Il nous est difficile de nous représenter ce que devait être l'impression des foules en l'entendant; la parole du Christ nous est devenue trop familière, et les idées religieuses de l'époque sont trop loin de nous. Mais rappelons-nous la vénération ou, plus exactement, le culte

1. *Mt.*, XI, 9-11; *Lc.*, VII, 26-28. — 2. *Lc.*, X, 23-24; *Mt.*, XIII, 16-17.
3. *Mc.*, I, 22.

dont la loi était l'objet, surtout en Judée, cette divinisation progressive qui tendait déjà à en faire un être préexistant au monde, et auquel bientôt Dieu lui-même allait être soumis ; et, en face de cette attitude, représentons-nous Notre-Seigneur disant avec une autorité souveraine : « Vous savez qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras point... et moi je vous dis que quiconque se fâche contre son frère sera justiciable du jugement. Vous savez qu'il a été dit : Tu ne commettras point d'adultère; et moi je vous dis que quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère dans son cœur. » Et ainsi, dans tout ce discours sur la montagne, ce refrain qui revient sans cesse : « Il vous a été dit... moi je vous dis... ». En vérité, jamais, dans l'histoire religieuse d'Israël, on n'avait entendu un tel accent; non seulement les scribes n'osaient point le prendre, eux qui se contentaient d'additionner leurs gloses et leurs interprétations, mais les prophètes eux-mêmes et Moïse n'avaient jamais ainsi commandé en leur propre nom. « Ainsi parle Iahvé », disaient-ils; Notre-Seigneur, au contraire : « Et moi je vous dis[1]... » Ils servaient Dieu dans sa maison, comme des serviteurs fidèles; le Christ y commande, comme un fils : c'est ainsi que, plus tard, l'auteur de l'épître aux Hébreux (II, 5) devait caractériser son rôle; n'est-ce pas ainsi que Jésus lui-même le décrivait dans la parabole des vignerons[2]?

L'impression produite par les discours de Jésus est confirmée par ses déclarations expresses; s'il parle en maître et en seigneur, c'est qu'il est en effet maître et seigneur, et il s'affirme tel[3]; il revendique même cette qualité à titre exclusif, et défend à ses disciples d'appeler maître personne autre que le Messie, comme d'appeler père personne autre que Dieu[4].

Ce qui est plus expressif encore, ce sont ses exigences et ses promesses : « Quiconque aime son père et sa mère plus que

1. Cette remarque a déjà été faite par saint Irénée (IV, 36, 1) : « Filius quidem quasi a Patre ueniens principali auctoritate dicebat : Ego autem dico uobis... Serui autem quasi a Domino seruiliter; et propter hoc dicebant : Haec dicit Dominus. »

2. Cf. *infra*, p. 243.

3. *Mt.*, X, 24-26, cf. *Lc.*, VI, 40; *Mt.* XXVI, 18, cf. *Lc.*, XXII, 11.

4. *Mt.*, XXIII, 8-10.

moi, n'est pas digne de moi; quiconque aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi; quiconque ne porte pas sa croix à ma suite, n'est pas digne de moi; quiconque garde sa vie, la perdra; quiconque perdra sa vie pour moi, la trouvera[1]. » Déjà, dans le discours sur la montagne, il avait dit à ses disciples : « Bienheureux serez-vous, quand on vous persécutera et qu'on dira tout mal de vous, mensongèrement, à cause de moi[2]. » Dans une bouche si humble, des paroles si hautes étaient bien mystérieuses; sans doute, la plupart de ses auditeurs ne voyaient là que des revendications messianiques, mais ils devaient avouer aussi que ce prophète ou ce Messie, s'il l'était en effet, revendiquait sur les âmes un empire étrange, exigeant non seulement pour sa cause, mais pour lui-même, un dévouement absolu, un amour sans partage, que nul homme n'a le droit de requérir, et que la tradition messianique de l'époque ne songeait point à réclamer pour son Messie.

« Venez à moi, disait-il encore, vous tous qui êtes fatigués et accablés, et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous, et vous apprendrez que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes; car mon joug est doux et mon fardeau est léger[3]. » Ces paroles aussi étaient

1. *Mt.*, x, 37-39, cf. *Lc.*, xiv, 26. 27. — 2. *Mt.*, v, 11, cf. *Lc.*, vi, 22.

3. *Mt.*, xi, 28-30. — On a comparé à cette sentence *Eccli.*, ii, 33 sqq. : « Le Seigneur m'a donné la parole comme ma récompense; je m'en servirai pour le louer. Venez à moi, ignorants, rassemblez-vous à mon école. Pourquoi tarder? que dites-vous? vos âmes sont altérées. J'ai ouvert la bouche et j'ai parlé. Achetez gratuitement, prenez le joug, soumettez votre âme à la sagesse; il est facile de la trouver. Voyez vous-mêmes que j'ai peu travaillé, et trouvé un grand repos. » Le rapprochement des deux textes fait mieux ressortir le caractère des paroles du Seigneur : le fils de Sirach ne peut que proposer son exemple et inviter les âmes à l'imiter : qu'on reçoive, comme il l'a fait, le joug de la sagesse, et, pour un peu de travail, on trouvera, comme lui, un grand repos. Jésus ne parle pas ainsi : le joug est le sien; le maître, c'est lui; le repos, il le donne lui-même. — Dans *L'Evangile et l'Eglise* (p. 46), M. Loisy s'était autorisé de ce rapprochement pour faire de cette sentence évangélique une glose rédactionnelle : dans les *Evangiles synoptiques* (i, 912-915), il se montre beaucoup moins décisif, et fait à peine allusion à cet argument : nous pensons, en effet, qu'il n'avait qu'à le laisser tomber, et nous ne croyons pas nécessaire de le relever.

bien inattendues; ni les auteurs d'apocalypses ni les rabbins ne se représentaient le Messie sous les traits de ce maître doux et humble, ni ne songeaient à lui demander le repos de leurs âmes; ils en espéraient d'autres biens, plus éclatants, mais moins intimes et d'un caractère moins religieux.

Le fait que ces sentences nous ont été conservées dans l'évangile montre l'impression profonde qu'elles avaient faite, mais il est difficile de déterminer exactement la foi qu'elles avaient provoquée. L'enseignement de Jésus, nous l'avons dit, et plus encore ses miracles, avaient très vivement surexcité les espérances messianiques. La multiplication des pains, survenue peu avant la Pâque de l'an 28, y avait mis le comble; dans les foules galiléennes qui suivaient Jésus, les zélotes sans doute étaient nombreux; exaltés par le prodige dont ils avaient été témoins, ils croyaient posséder enfin le roi attendu, le libérateur d'Israël; mais Jésus se dérobe à eux, et le lendemain il décourage les plus opiniâtres par son discours sur le pain de vie [1]. Plus tard, l'entrée triomphale à Jérusalem marquera une nouvelle crise de l'enthousiasme messianique, suivie d'un découragement plus profond et qui devait être fatal.

A travers toutes ces alternatives d'exaltation et d'abattement, la foi se formait dans le petit troupeau des fidèles; tout autour d'eux, les opinions les plus diverses s'échangeaient sur le compte de Jésus; les uns disaient : c'est un séducteur [2]; les autres : c'est un prophète [3], c'est Élie [4], c'est Jérémie [5], c'est Jean-Baptiste ressuscité [6]; d'autres le saluaient roi [7] et

1. Ces deux derniers traits sont empruntés à *Io.*, VI.

2. *Io.*, VII, 12.47; *Mt.*, XXVII, 63.

3. *Mc.*, VI, 15, cf. *Lc.*, IX, 8; *Lc.*, VII, 16; *Mc.*, VIII, 28, cf. *Mt.*, XVI, 14, *Lc.*, IX, 19; *Mt.*, XXI, 11; *Lc.*, XXIV, 19.

4. *Mc.*, VI, 15, cf. *Lc.*, IX, 8; *Mc.*, VIII, 28, cf. *Mt.*, XVI, 14, *Lc.*, IX, 19.

5. *Mt.*, XVI, 14.

6. *Mc.*, VI, 14, cf. *Mt.*, XIV, 2, *Lc.*, IX, 8; *Mc.*, VIII, 28, cf. *Mt.*, XVI, 14, *Lc.*, IX, 19.

7. *Lc.*, XIX, 38, cf. *Io.*, XII, 13; les textes parallèles (*Mc.*, XI, 10, *Mt.*, XXI, 9) portent seulement : « béni celui qui vient au nom du Seigneur »; ce titre de roi, donné à Notre-Seigneur et revendiqué par lui (*Mc.*, XV, 2, cf. *Mt.*, XXVII, 11, *Lc.*, XXIII, 3), est fréquemment rappelé par ses ennemis pendant la passion, soit comme un titre séditieux, soit

fils de David[1]; lui se nommait le fils de l'homme[2]; ce nom, donné par Daniel au Messie[3], ne risquait pas de provoquer les aspirations nationalistes, comme eût fait le titre de fils de David ou de roi des Juifs. Il faisait cependant entendre assez clairement les revendications messianiques de Jésus[4]; très souvent, il apparaît dans des prophéties de la passion, et il impose à l'attention rebelle des disciples la perspective si

comme une appellation dérisoire. Dans l'évangile de saint Jean (I, 49) Jésus est salué de ce titre dès le début de son ministère.

1. *Mt.*, IX, 27; XII, 23; XV, 22; *Mc.*, X, 48; cf. *Mt.*, XX, 31, *Lc.*, XVIII, 39; *Mt.*, XXI, 9. 15. — De la question posée par Jésus aux scribes (*Mc.*, XII, 35 ||), on a conclu à tort qu'il déclinait la filiation davidique; cf. *infra*, p. 242.

2. On ne saurait mettre en doute l'emploi de cette formule par Jésus; on la rencontre également dans tous les évangiles et dans toutes leurs parties : « in the Mark-Gospel probably about 14 times (8 *Mk. Mt. Lk.*, 5 *Mk. Mt.*, 1 *Mk. Lk.*), in the Logia or non-Marcan document at least 8 times. Besides these, it occurs 9 times in special matter of St Matthew, and 8 times in special matter of St Luke » (SANDAY, *The life of Christ*, p. 124); dans saint Jean, on la rencontre 12 fois. — On ne la retrouve plus dans le reste du N. T., sauf dans *Act.*, VII, 56; *Apoc.*, I, 13; XIV, 14. Cette disparition semble devoir s'expliquer par le caractère même de cette formule, qui eût été mal comprise en dehors de la Palestine et surtout dans les milieux helléniques. Cf. F. TILLMANN, *Der Menschensohn*, p. 169-176.

3. Sur l'interprétation messianique du texte de Daniel, v. *supra*, p. 123 et n. 3. — On peut aussi, avec vraisemblance, voir dans cette expression une réminiscence du ps. VIII. Cf. SANDAY, *DB*, II, p. 623 et *The life of Christ*, p. 127-130. — On pourrait encore y reconnaître une allusion au livre des paraboles d'*Hénoch* (XXXVII-LXXI), si l'on était sûr que, dans ce livre, les passages relatifs au Fils de l'homme n'ont pas été interpolés par un chrétien. Cf. LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 88-90.

4. Il ne saurait être question de reprendre ici une discussion, tant de fois débattue, sur le sens de cette expression, qui n'intéresse pas directement le dogme trinitaire. Qu'on nous permette de renvoyer au livre de F. TILLMANN, *Der Menschensohn*, où la valeur messianique de ce titre est très solidement établie; nous ne pensons pas qu'on puisse mettre en doute que, dans la bouche de Jésus, le « Fils de l'homme » signifie le « Messie »; toutefois, cette expression n'étant pas de l'usage courant, sa signification n'en devait pas être manifeste à tous, dès l'abord, et nous remarquons en effet que les textes antérieurs à la scène de Césarée de Philippe ne sont pas d'une interprétation messianique évidente; dans cette scène même, l'interrogation de Jésus ne peut se comprendre que si le sens de la formule est encore imparfaitement saisi (*Mt.*, XVI, 13 : *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;*) à partir de là, au contraire, le sens messianique et eschatologique est beaucoup plus accusé.

déconcertante pour eux d'un Messie souffrant, trahi, crucifié[1]; très souvent aussi, il fait entrevoir, à la lumière du texte prophétique, l'avènement glorieux du Christ sur les nuées du ciel et le jugement qu'il exercera alors[2].

C'est à partir de la scène de Césarée de Philippe que les déclarations du Christ se font plus explicites et plus pressantes, la foi des disciples plus ferme et plus éclairée. C'est là en effet que, par la bouche de saint Pierre, les apôtres écartent toutes les interprétations erronées auxquelles s'attardent encore d'autres auditeurs de Jésus, et le reconnaissent pour ce qu'il est :

> Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme? Et les disciples répondent : Les uns disent que c'est Jean-Baptiste, d'autres Élie, d'autres Jérémie, ou un des prophètes. Et Jésus leur dit : Et vous, qui dites-vous que je suis? Simon Pierre lui répondit : Tu es le Christ[3], Fils du Dieu vivant. Et Jésus reprit : Tu es heureux, Simon, fils de Jean; car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'a révélé, mais mon Père, qui est au ciel[4].

Cette confession de Notre-Seigneur par saint Pierre est une des plus solennelles de tout l'évangile, et Notre-Seigneur a tenu lui-même à en proclamer l'origine divine; les évangélistes à leur tour en ont compris et souligné toute l'importance. C'est dire qu'on ne peut la confondre avec les acclama-

1. *Mc.*, VIII, 31 : *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν*, cf. *Lc.*, IX, 22; *Mc.*, IX, 12 : *πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ*, cf. *Mt.*, XVII, 12. *Mc.*, IX, 31 : *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*, cf. *Mt.*, XVII, 21; *Lc.*, IX, 44. *Mc.*, X, 33 : *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται*, cf. *Mt.*, XX, 18; *Lc.*, XVIII, 31. *Mc.*, X, 45 : *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, cf. *Mt.*, XX, 28. *Mc.*, XIV, 21 : *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ*, cf. *Mt.*, XXVI, 24; *Lc.*, XXII, 22. *Mc.*, XIV, 41 : *ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, cf. *Mt.*, XXVI, 45. *Mt.*, XXVI, 2 : *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται*. *Lc.*, XXII, 48 : *φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως*; *Lc.*, XXIV, 7 : *λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι*.

2. Ces textes eschatologiques, qui sont les plus nombreux, ont été réunis et commentés par TILLMANN, p. 143 sqq.

3. Tout ce qui précède, sauf la mention de Jérémie, se retrouve presque textuellement dans *Mc.*, VIII, 27-29 et *Lc.*, IX, 18-20; ce qui suit est propre à saint Mathieu.

5. *Mt.*, XVI, 13-17.

tions de la foule ou des miraculés saluant en Jésus le roi messianique ou le fils de David; nous avons plus ici, alors même qu'on devrait préférer à la formule plus explicite de saint Mathieu (« tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ») celle de saint Marc (« tu es le Christ ») ou de saint Luc (« le Christ de Dieu »)[1].

Il faut remarquer surtout que la conception messianique n'était pas à cette époque une donnée ferme et simple, telle que toute reconnaissance de Jésus comme Christ dût avoir toujours et pour tous le même sens déterminé. L'Élu des paraboles d'Hénoch ne ressemblait pas au roi du psaume XVII de Salomon, et ni l'un ni l'autre n'était identique au Messie d'Esdras; l'évangile nous montre, autour du Christ, les mêmes incertitudes et les mêmes contradictions : pour beaucoup, c'est le fils de David, et il doit naître à Bethléem[2]; d'autres pensent qu'il se manifestera soudain, sans que personne sache d'où il vient[3]; quelques-uns l'attendent comme un maître, qui doit apprendre toute chose[4]; la plupart, comme un roi, qui doit restaurer Israël[5]; quelques-uns, comme un personnage surnaturel, qui apparaîtra sur les nuées[6].

1. Cf. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*[2], p. 282-285 : « A comparer les trois relations synoptiques, il semble bien que saint Pierre ait voulu proclamer directement en Jésus la qualité de Christ; et ce qui le confirme, c'est que, dans la relation même de saint Mathieu, immédiatement après la proclamation de l'apôtre, Jésus défend simplement à ses disciples de révéler qu'il soit « le Christ ». Faut-il dire, cependant, que dans la circonstance qui nous occupe, saint Pierre ne voit rien de plus en son Maître que le Messie-homme attendu par les Juifs?... Il ne nous semble point... Ce n'est pas le terme « Fils de Dieu » qui doit être abaissé au niveau du mot « Christ », entendu dans le sens de Christ tout humain; c'est le sens du mot « Christ » lui-même qui doit être élevé au niveau supérieur du terme « Fils de Dieu », exprimant une réalité mystérieuse et transcendante. En sorte que l'apposition ajoutée par saint Mathieu, à supposer qu'elle ne soit pas entrée authentiquement dans la confession de saint Pierre, ce qui n'est pas prouvé, en explique néanmoins et en précise très exactement le sens. » M. TILLMANN, au contraire, ne semble retenir du texte que la profession de foi au messianisme (*Der Menschensohn*, p. 116): c'est, je crois, une interprétation trop étroite.

2. *Mc.*, XII, 35 ; *Mt.*, II, 5. — 3. *Io.*, VII, 27. — 4. *Io.*, IV, 25.

5. *Lc.*, XIX, 11 ; XXIV, 21 ; *Act.*, I, 6 ; etc.

6. *Mt.*, XXVI, 63-65 ; etc.

Ainsi que l'a dit le P. Lagrange, on trouve alors « partout des problèmes posés, nulle part des solutions fermes, acceptées de tous » ; et le problème le plus grave, celui de l'union de Dieu et des hommes par le Messie, est aussi le problème le plus obscur, et dont la solution semble alors désespérée : la théologie, apocalyptique ou rabbinique, « n'a jamais su rapprocher le Messie de Dieu sans l'éloigner de l'homme, — et alors il n'avait d'autre fonction que celle de juge et de président du monde à venir, — ni rapprocher le Messie de l'homme sans l'éloigner de Dieu, — et alors il n'était plus que le sauveur d'Israël [1]. »

Ce problème était résolu en Jésus, mais cette solution si inattendue ne pouvait être saisie que de ceux à qui le Père la révélerait, de même que seule une révélation divine l'avait pu faire pressentir aux prophètes. C'était là cependant le terme de l'enseignement du Christ; il ne lui servait de rien d'être salué comme le Messie par des gens qui ne comprenaient pas ce qu'était le Messie; leur exaltation aveugle ne pouvait que rendre le malentendu plus funeste, et la déception finale plus inévitable. La confession de Pierre, quelle qu'ait été sa forme exacte, ne peut donc pas être confondue avec les acclamations dont tant de fois le Christ avait été salué; comme l'atteste Jésus lui-même, sa foi ne venait point de la chair et du sang, mais du Père céleste; c'est donc qu'elle était vraiment une foi religieuse, et non point un élan d'enthousiasme nationaliste ou d'exaltation apocalyptique; c'est donc aussi qu'elle atteignait en Jésus, d'une façon implicite peut-être mais sûre, ce que Jésus avait conscience d'être et ce qu'il s'efforçait de révéler.

Mais cela, ce mystère intime, qu'était-ce? On peut répondre d'un mot : c'était le mystère du Fils de Dieu ; mais cette expression est d'un emploi assez rare et a reçu des interprétations très diverses. Il semble donc plus sûr, avant de la discuter en elle-même, d'étudier les paroles ou les actes du Christ, qui peuvent en déterminer la signification exacte.

Si l'on considère l'attitude de Jésus vis-à-vis de Dieu, on est

1. Lagrange, *Le Messianisme*, p. 265.

frappé d'abord de son respect souverain envers lui. La parole du *Deutéronome* qui lui a servi à repousser la tentation (« Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui seul ») domine toute sa conduite ; le premier commandement est formulé pour lui dans cette autre parole du *Deutéronome*, que les Juifs répétaient chaque jour dans leur prière : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un Seigneur unique ; et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force [1]. » Il aime à passer la nuit à prier [2], et c'est par la prière qu'il se prépare au suprême combat de sa passion ; on sait comment il pria alors, suppliant avec une confiance filiale, mais se résignant aussi avec un respect infini : « Père, tout t'est possible ; détourne de moi ce calice ; mais qu'il en soit fait non comme je veux, mais comme tu veux [3]. » Sur la croix, se sentant abandonné de Dieu, il répète les paroles du psaume : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné [4]? » Il n'y a certainement rien de plus profond dans l'évangile que ces prières et ces cris du cœur, et toute interprétation qui méconnaîtrait entre le Père et le Fils ces rapports de dépendance et d'adoration se condamnerait par le fait même.

Dans deux circonstances, Jésus marque la distance qui le sépare du Père ; parlant du jour du jugement, il dit : « Ce jour et cette heure, nul ne le connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais seulement le Père [5]. » Un autre jour, comme un jeune homme le salue en l'appelant : « Bon Maître », il répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? nul n'est bon, sinon Dieu [6]. »

Le premier de ces deux textes a été interprété très diversement par les Pères et les docteurs de l'Église [7] : les uns n'y voient qu'une « économie » : dire que le Fils ignore, c'est

1. *Mc.*, XII, 29, cf. *Mt.*, XXII, 37 ; *Lc.*, X, 27. — 2. *Lc.*, VI, 12.
3. *Mc.*, XIV, 36, cf. *Mt.*, XXVI, 39 ; *Lc.*, XXII, 42.
4. *Mc.*, XV, 34, cf. *Mt.*, XXVII, 46.
5. *Mc.*, XIII, 32, cf. *Mt.*, XXIV, 36. Sur le texte de ces deux versets, v. note C, à la fin du volume.
6. *Mc.*, X, 17-18, et *Lc.*, XVIII, 18-19. D'après *Mt.*, XIX, 17 : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon? Un seul est bon, Dieu. »
7. V. *infra*, note C.

dire qu'il ne veut ni ne peut révéler ; d'autres y voient une véritable ignorance, dont le Fils de Dieu n'a pas voulu affranchir son humanité, bien que, par sa science divine, il connût tout. Certains auteurs anglicans appliquent ici leur théorie de la « kénose[1] » : le Verbe, en s'incarnant, s'est imposé les limitations humaines, l'ignorance comme les autres. Enfin, les critiques libéraux, ne reconnaissant point en Jésus une nature ni donc une science divines, affirment sans distinction ni restriction son ignorance.

Les deux dernières interprétations sont condamnées par le dogme, et font violence aux textes du Nouveau Testament. Sans parler ici de la divinité du Christ, qui y est affirmée, et des conséquences que cette vérité entraîne, il faut reconnaître que, non seulement d'après saint Jean, mais même d'après les synoptiques, Jésus possède une science qui dépasse toute science humaine. Le Père, comme il le déclare lui-même[2], lui a confié tous ses secrets; seul il connaît le Père, de même qu'il est connu de lui seul : il manifeste, en effet, de la divinité une connaissance toujours totale et constante, dont nous ne pouvons ni saisir l'éveil ni marquer le progrès[3]; il a aussi le don de lire dans les cœurs : il apparaît dans les récits des synoptiques[4] aussi bien que dans ceux de saint Jean[5] comme le *Κύριος καρδιογνώστης*[6]. Il montre enfin une science prophétique de l'avenir : il prédit la conduite de ses disciples et le sort qui leur est réservé, la ruine de Jérusalem, la fin du monde.

Cette dernière prophétie nous ramène au verset que nous étudions; si elle présente plus de détail et de précision que les visions des anciens prophètes, elle leur est d'ailleurs assez semblable : c'est un tableau où l'avenir apparaît, mais sans

1. Ainsi surtout le Dr Gore, dans les *Dissertations on subjets connected with the Incarnation* (3e édit., Londres, 1907), p. 202-225.

2. *Mt.*, XI, 27. Cf. *infra*, p. 245.

3. Les scolastiques ne feront que traduire en langage technique les textes évangéliques quand ils reconnaîtront dans le Christ la vision intuitive.

4. *Mc.*, II, 8, cf. *Mt.*, IX, 4, *Lc.*, V, 22; *Lc.*, VI, 8; IX, 47; XI, 17, cf. *Mt.*, XII, 25.

5. *Io.*, II, 24-25; VI, 70.

6. *Act.*, I, 24. Sur ce texte, cf. *infra*, p. 265 et n. 1.

que la date en soit déterminée. Était-il ainsi perçu par Jésus lui-même, ou fut-il, par prudence, proposé sous cette forme, c'est le secret du Christ, et nul que l'Esprit du Christ ne le saurait révéler. Il semble cependant qu'on puisse sans témérité, s'appuyant sur la parole du Seigneur, penser qu'il s'est refusé à lui-même la connaissance humaine du jour et de l'heure du jugement [1], de même qu'il en a refusé la révélation à ses apôtres. Et, si ce n'est pas manquer de respect que de proposer ici une conjecture, ne pourra-t-on pas dire qu'à cette époque d'exaltation fébrile, où tant d'hommes supputaient passionnément la date de la fin du monde [2], Jésus, pour guérir plus sûrement la curiosité impatiente de ses disciples, a renoncé pour lui-même à cette connaissance si convoitée [3]?

Quant au second texte cité (« Pourquoi m'appelles-tu bon? nul n'est bon sinon Dieu »), il est à première vue plus impressionnant; en réalité, il est moins explicite. Tout d'abord, ce serait un contre-sens de voir dans la « bonté » dont il est ici question la vertu ou l'excellence morale; et, si Notre-Seigneur l'attribue exclusivement à Dieu, ce n'est pas pour faire entendre que Dieu seul est moralement parfait, mais bien que seul il est la bonté même, infiniment bienfaisant et bienveillant [4].

1. Cette interprétation est longuement exposée ci-dessous, note C; je ne crois pas que l'on puisse dire simplement que le Christ a ignoré le jour du jugement, mais je crois que l'on peut dire qu'il l'a connu comme Dieu, et qu'il l'a ignoré comme homme.

2. Sur toutes ces supputations, v. Volz, *Jüdische Eschatologie*. p. 162-172; de guerre lasse, les rabbins durent interdire tous ces calculs, sous peine d'anathème (*ibid.*, p. 171).

3. C'est ainsi que saint Athanase expliquera (*Ad Serap.*, II, 9. *PG*, XXVI, 621) que, si le Christ s'est chargé de notre ignorance, c'est pour racheter et purifier l'humanité de toutes ses misères, et l'offrir à son Père parfaite et sainte.

4. Dalman, *Die Worte Iesu*, p. 277 : « Uebrigens würde niemand bei der Anrede רַבִּי טָבָא an sittliche Güte gedacht haben. « Gütiger Meister » muss übersetzt werden. Die Ablehnung der Bezeichnung hat darum auch nicht den Sinn, dass nur Gott sittlich vollkommen sei, wie man es allgemein versteht, sondern dass Er allein die Güte in Person ist. Wenn *Ps.* XXV, 8; XXXIV, 9; CXXXV, 3, hervorgehoben wird, dass Gott טוֹב sei, so bedeutet das stets sein gütiges Wesen. In diesem Sinn wird auch in der jüdischen Litteratur טוֹב von Gott gebraucht. »

Appliqué à un rabbin, — et l'interlocuteur du Christ ne voyait pas autre chose en lui, — ce titre de « bon Maître » était, comme l'a remarqué M. Dalman [1], « une grossière flatterie »; Notre-Seigneur l'écarte, sans révéler à un auditeur mal préparé un mystère qu'il était loin de soupçonner. La portée de ce texte est très semblable à celle du texte cité plus haut : « N'appelez personne ici-bas père, car vous n'avez qu'un Père, c'est Dieu; et ne vous faites pas appeler maîtres, car vous n'avez qu'un maître, c'est le Christ [2]. » La seule différence entre les deux textes, c'est que dans le second (*Mc.*, x, 17), le Christ s'efface davantage devant Dieu son Père [3].

Cet effacement est un des traits distinctifs de toute l'attitude et de toute la prédication de Jésus; saint Jean lui-même n'a pas craint de le marquer dans son évangile [4], où cependant son but avoué était de mettre en lumière la transcendance du Fils de Dieu. C'est qu'en effet ces deux traits, comme nous le verrons plus tard, ne sont pas incompatibles, et que l'un est aussi essentiel que l'autre à la prédication de la Trinité.

Il faut remarquer aussi l'affirmation fréquente de la mission reçue du Père par le Christ, et des pouvoirs qu'il tient de lui et qu'il délègue à son tour. Volontiers cette double relation est énoncée en membres parallèles, qui marquent le rôle de médiateur rempli par Jésus : « Qui vous reçoit, me reçoit ; et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé [5]; »

1. *Ibid.* — 2. *Mt.*, XXIII, 8-10.

3. On peut comparer l'interprétation de Swete sur ce passage : « The man is summoned to contemplate the absolute ἀγαθωσύνη which is the attribute of God, and to measure himself by that supreme standard. Viewed in this light the words are seen not to touch the question of our Lord's human sinlessness or of His oneness with the Father; on the other hand they are consistent with the humility which led Him as Man to refrain from asserting His equality with God (*Phil.*, II, 6). » Cf. CLEM. AL., *Quis diues*, 6; ATHAN., *Contr. Arian.*, III, 7.

4. Saint Irénée déjà a rapproché *Mc.*, XIII, 32 de *Io.*, XIV, 28 : *Haer.*, II, 28, 6-8 (*PG.* VII, 811) : « Si quis exquirat causam, propter quam in omnibus Pater communicans Filio, solus scire horam et diem a Domino manifestatus est; neque aptabilem magis, neque decentiorem, nec sine periculo alteram quam hanc inueniat in praesenti — quoniam enim solus uerax magister est Dominus — ut discamus per ipsum super omnia esse Patrem : etenim Pater, ait, maior me est. »

5. *Mt.*, X, 40. Cf. *Mc.*, IX, 36, *Lc.*, IX, 48.

« qui vous méprise, me méprise; et qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé[1]; » « je dispose en votre faveur du royaume, comme mon Père en a disposé en ma faveur[2] ». D'autres fois, Jésus mentionne le pouvoir qu'il a reçu, sans marquer en même temps la délégation qu'il en fait[3]. Cette double série de textes se retrouvera dans tous les écrits du Nouveau Testament, et dans toute la tradition chrétienne.

Mais on remarque aussi d'autres passages, non moins nombreux et non moins explicites, où le Christ revendique et exerce des pouvoirs divins, comme les possédant en propre. Quand il absout le paralytique, à Capharnaüm, on s'en indigne autour de lui : « Il blasphème, qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul? » on connaît sa réponse, et le miracle par lequel il la confirma : « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés, je te le commande, dit-il au paralytique, lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison[4]. » Ici, il semble que le Christ invoque le pouvoir qu'il a reçu de remettre les péchés[5]; cette nuance n'apparaît pas dans l'absolution de la pécheresse. On se rappelle le récit de saint Luc (vii, 36-50), trop long pour être cité intégralement : Jésus mange chez un pharisien; une pécheresse vient, lui lave les pieds, les baise, les oint de parfums; le pharisien se scandalise, et Jésus lui répond par la parabole du créancier et des deux débiteurs, il oppose la froideur de son hôte à l'amour de la pécheresse, et il conclut : « Ses nombreux péchés lui ont été pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé. » Ce qui est ici plus notable que la sentence elle-même, c'est la parabole et son application : cette pécheresse, parce qu'elle a péché, se trouve la débitrice de Jésus, et son amour pour lui est le motif à la fois et l'effet de son pardon. On sera plus frappé encore de cette conception si on se rappelle que, d'après l'enseignement du Christ tel qu'il

1. *Lc.*, x, 16. — 2. *Lc.*, xxii, 29.
3. Ainsi *Mt.*, xi, 27; xxviii, 18, etc.
4. *Mc.*, ii, 5-12. cf. *Mt.*, ix, 2-8. *Lc.*, v, 20-26.
5. C'est aussi l'impression de la foule, telle que nous la rapporte saint Mathieu : « Ils glorifièrent Dieu, qui avait donné aux hommes un tel pouvoir. »

est rapporté dans les synoptiques, le péché est essentiellement une dette envers Dieu ; c'est sous cette forme que le Seigneur nous en fait demander le pardon, dans le *Pater* : « Remettez-nous nos dettes, de même que nous remettons à nos débiteurs; » les pécheurs, pour lui, sont des « débiteurs[1] », et tous les hommes sont, vis-à-vis de Dieu, des débiteurs insolvables, qui ne peuvent se faire remettre leurs dettes qu'en renonçant eux-mêmes aux créances qu'ils ont sur leurs frères[2].

Ces habitudes de parole et de pensée rendent plus manifeste le rôle que le Christ prend ici; c'est bien celui que, dans tout l'évangile, il donne à Dieu : en péchant, on s'est rendu son débiteur; mais aussi, en l'aimant, on attire son pardon. On reconnaît, dans ce dernier trait, une conception fondamentale de l'évangile, et qui éclaire puissamment le problème du Christ : c'est de ses relations avec le Christ que dépend la valeur religieuse de tout homme : c'est par elles que la pécheresse est sauvée ; c'est sur elles que tous les hommes seront jugés au dernier jour : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé depuis le commencement du monde. Car j'avais faim et vous m'avez donné à manger[3]... » Les considérants de la sentence de damnation sont exactement parallèles; de part et d'autre, une seule question est posée : Qu'est-ce que l'homme a fait pour le Christ? Comme la pécheresse, il était son débiteur; l'a-t-il aimé comme la pécheresse[4]?

D'autres textes nous proposent, sous un autre aspect, mais

1. Ainsi, en parlant des dix-huit hommes écrasés sous la tour de Siloé : « Pensez-vous qu'ils fussent plus débiteurs (*ὀφειλέται*) que les autres habitants de Jérusalem? » (*Lc.*, XIII, 4).

2. *Mt.*, XVIII, 23-35. Cf. sur l'emploi comparé de *ἁμαρτία* et *ὀφείλημα*, CHASE, *The Lord's prayer in the early church*. *TS*, I, 3, p. 54-57.

3. *Mt.*, XXV, 35-46.

4. Certains exégètes ne voient ici qu'une règle abstraite de moralité; ainsi HOLTZMANN, *N. T. Theol.*, I, 320 : « La conception fondamentale de tout ce passage peut se formuler ainsi : tout acte inspiré par l'idée pure du bien équivaut à un acte accompli pour Jésus lui-même » ; cette métaphysique me semble étrangère à l'Évangile : ce qui fait l'objet de la vie chrétienne, ce n'est pas « l'idée pure du bien », c'est la personne de Jésus-Christ, que l'on veut suivre et servir.

avec autant d'énergie, ces rapports essentiels du Christ et de l'âme humaine; ceux qui n'auront pas fait ici-bas la volonté du Père céleste viendront lui dire, au dernier jour : « Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom? n'avons-nous pas chassé les démons en ton nom? n'avons-nous pas fait beaucoup de prodiges en ton nom? Et alors, je leur dirai : je ne vous ai jamais connus, retirez-vous de moi, artisans d'iniquités [1]. » Et la prière et la sentence manifestent la même pensée : être attaché à Jésus, c'est le salut; n'être point connu de lui, c'est la mort [2].

Dans ces passages se manifeste aussi une des prérogatives les plus caractéristiques du Christ : celle de juge du monde. D'après la conception reçue communément dans le judaïsme, le jugement appartient à Dieu [3]; le Messie n'apparaît jamais comme juge, sauf dans le livre des paraboles d'Hénoch, où encore il n'a pas à exercer seul le jugement universel [4]; partout ailleurs, Dieu est le juge, et il se réserve ce droit jalousement : de même qu'il a créé seul et non par un autre, ainsi il jugera seul et non par un autre [5].

1. *Mt.*, VII, 21-23, cf. *Lc.*, XIII, 26-27.

2. De ces textes il faut rapprocher les passages où le Christ annonce qu'il reniera devant son Père ceux qui l'auront renié ici-bas : *Mc.*, VIII, 38, cf. *Mt.*, X, 32-33, *Lc.*, XII, 8-9.

3. Cf. VOLZ, *Jüdische Eschatologie*, p. 259 sq.; BOUSSET, *Religion des Judentums*, p. 294 sqq.

4. VOLZ, p. 260 : « Doch ist ihm (dem Messias) das allgemeine Weltgericht nirgends in der Literatur unserer Periode in völlig umfassender Weise übertragen, auch in den Bilderreden (des Henoch) nicht, denn hier richtet er zwar die Engel und die Teufel, aber nicht alle Menschen, die guten und die bösen... In Hen. 62 erblickt der Seher Gott und den Menschensohn zusammen in Gericht, wobei der Menschensohn der Richtende ist, Gott aber die entscheidende Strafe verhängt und die Vernichtung der Sünder herbeiführt. » Cf. *ibid.*, p. 225.

5. IV *Esdr.*, V, 56; VI, 6 : « Et dixi : rogo, domine, si inueni gratiam ante oculos tuos, demonstra seruo tuo per quem uisitas creaturam tuam ». Dieu répond : « ... Tunc cogitaui et facta sunt haec per me et non per alium, ut et finis per me et non per alium. » Cf. *ibid.*, IX, 2; V, 40; VII, 33. *Ps. Sal.*, XV, 9. 13-14 : *Ἀπολοῦνται ἁμαρτωλοὶ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως Κυρίου εἰς τὸν αἰῶνα, ὅταν ἐπισκέπτηται ὁ θεὸς τὴν γῆν ἐν κρίματι αὐτοῦ*. *Hén.*, I, 3-9 : *Ἐξελεύσεται ὁ ἅγιος ὁ μέγας ἐκ τῆς κατοικήσεως αὐτοῦ. καὶ ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐπὶ γῆν πατήσει ἐπὶ τὸ Σιν᾽ ὄρος καὶ φανήσεται... ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων..*

Dans ces conditions, il est très remarquable que l'évangile attribue le jugement au Christ. Certains critiques ne veulent lui reconnaître qu'un rôle de témoin privilégié, qui attesterait devant son Père l'attitude des hommes à son endroit, les avouerait pour siens ou les renierait[1]; les passages où il apparaît comme juge ne seraient que des gloses rédactionnelles, imputables à saint Matthieu[2]. Cette hypothèse est insoutenable : elle contraindrait à effacer non seulement chez saint Matthieu, mais chez les trois synoptiques, toutes ces paraboles convergentes qui comparent le second avènement du Fils à la venue d'un voleur, au retour inopiné d'un maître de maison, à un coup de filet jeté sur le monde[3] : c'est le même Maître qui maintenant avertit ses disciples, et qui, au jour suprême, viendra comme un juge les surprendre[4].

Cf. *ibid.*, XLVIII, 3; XC, 20 sqq.; XCI, 15; C, 4. — *Sibyll.*, III, 91 : IV, 40 sqq. : *Ἀλλ' ὅταν ἤδη | κόσμου καὶ θνητῶν ἔλθῃ κρίσις, ἣν θεὸς αὐτός | ποιήσει κρίνων ἀσεβεῖς θ' ἅμα εὐσεβέας τε*... 183 : *Καὶ τότε δὴ κρίσις ἔσσετ', ἐφ' ᾗ δικάσει θεὸς αὐτός | κρίνων ἔμπαλι κόσμον*... *Bar. syr.*, XX, 4; *Assumpt. Mos.*, X, 7; *Jubil.*, V, 13; *Test. Lévi*, III, 2; IV, 1.

1. Cf. *Mc.*, VIII, 38 et parallèles.

2. HOLTZMANN, *N. T. Theol.*, I, 319; *Das messianische Bewusstsein Jesu*, 84, 85; LOISY, *Synoptiques*, I, 890; II, 26.

3. *Mc.*, XIII, 34-37, cf. *Lc.*, XII, 36-38; *Mt.*, XXIV, 48-51, cf. *Lc.*, XII, 45-48; *Lc.*, XXI, 34-36, etc.

4. Dans les synoptiques, Dieu le Père a souvent le rôle d'un rémunérateur ou d'un vengeur : *Mt.*, VI, 4. 6. 14. 15. 18; X, 28; XVIII, 35; *Lc.*, XII, 5; XVIII, 7; mais non pas, à proprement parler, le rôle de juge du monde (contrairement à ce que pensent HOLTZMANN, I, 319, B. WEISS, *Bibl. Theol.*, p. 111); la parole du Christ rapportée par saint Jean (V, 22.27) caractérise très exactement son rôle, tel qu'il apparaît dans les synoptiques : *Ὁ πατὴρ... τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ. Ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.* — Dans l'*Apocalypse* (XX, 11-15), au contraire, le jugement appartient à Dieu; M. Swete (*in h. l.*), comparant les deux conceptions, note très justement : « A reconciliation of the two views may be found in the oneness of the Father and the Son (*Io.*, X, 30), when the Son acts, the Father acts with and through Him (*Io.*, V, 19). Thus St Paul can write in one place (II *Cor.*, V, 10) : *Φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ*, and in another (*Rom.*, XIV, 10) : *Πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ*. But while this is borne in mind, recognition must be given to the fact that the Apocalypse regards judgement as the prerogative of God (cf. VI. 10; XVI. 17; XIX. 2); it belongs, perhaps, to the Jewish-Christian character of the Book that in this supreme act prominence is given to the person of the Father. »

De ces affirmations et de ces paraboles est née la croyance à la parousie du Christ; elle apparaît clairement dans les synoptiques, elle pénètre tous les écrits apostoliques; il n'y a pas dans tout le Nouveau Testament de croyance historiquement mieux attestée; or la parousie et le jugement sont deux conceptions inséparables; celui qui doit venir et qu'on attend, c'est le juge du monde[1]. Aussi le judaïsme conçoit-il cette parousie comme la venue de Dieu lui-même[2] : c'est le jour du Seigneur[3], le jour de sa visite[4]. Dans le Nouveau Testament toutes ces expressions se retrouvent, mais, déjà dans les synoptiques, elles sont appliquées au Christ et non à Dieu son Père[5] : ainsi Jésus annonce à plusieurs reprises « la parousie du Fils de l'homme[6] »; il parle du jour suprême non plus comme du jour de Iahvé, mais comme de son jour à lui[7], du « jour où le Fils de l'homme se manifestera[8] ». Dans les autres écrits du Nouveau Testament, et surtout dans les épîtres de saint Paul, ces expressions seront d'un usage encore beaucoup plus fréquent[9].

1. Cette équivalence est telle que, dans I *Cor.*, IV, 3, saint Paul emploie « jour » au sens de « jugement » : Ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας. Cf. MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, p. 86 : « Il est difficile de distinguer, entre la *venue* (parousie) de l'Homme, et le jugement. Bousset a montré que le jour du jugement était à proprement parler le jour de l'apparition *parousie*) de Dieu; il y a là une analogie qui semble décisive. »

2. Cf. *supra*, p. 238, n. 4; VOLZ, p. 188-190; *Assumpt. Mos.*, X, 7 (trad. LAGRANGE, *Messianisme*, p. 86) : « Il se lève, le Dieu suprême, seul éternel, et il se manifestera pour punir les nations. » *Testam. Lévi*, V, 2; *Juda*, XXII, 2; *Hén. sl.*, XXXIII, 1; LVIII, 1.

3. Le « jour de Dieu », *Bar. syr.*, XLVIII, 47; le « jour du Tout-Puissant », *ibid.*, LV, 6; le « grand jour du Seigneur », *Hén. sl.*, XVIII, 6. — Ce n'est que dans les paraboles d'Hénoch, où le Messie est représenté comme juge, qu'il est question du « jour du Messie », LXI, 5.

4. *Testam. Aser*, VII, 3 : Ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν. Cf. *Ps. Sal.*, X, 5; XV, 13-14; IV *Esdr.*, V, 56; VI, 6; IX, 2; *Bar. syr.*, XX, 2; LXXXIII, 2.

5. Cependant, dans les autres livres du Nouveau Testament, de même qu'on attribue encore parfois le jugement à Dieu le Père (*supra*, p. 239, n. 4), on parle aussi parfois du « jour de Dieu » et de sa visite : *Apoc.*, VI, 17; XVI, 14; I *Pet.*, II, 12; II *Pet.*, III, 12; *Rom.*, II, 5.

6. *Mt.*, XXIV, 27. 37. 39. Cf. XXIV, 3. Sur la valeur historique de ces textes, cf. PLUMMER, *Luke*, p. 487-488.

7. *Lc.*, XVII, 24. — 8. *Lc.*, XVII, 30.

9. Le « jour du Christ » : I *Thess.*, V, 2; II *Thess.*, II, 2; I *Cor.*, I, 8;

Ainsi, dans la doctrine des fins dernières ou, pour parler plus exactement, dans toute la doctrine du salut, le Christ a tout transformé, en revendiquant pour lui-même un rôle jusque-là réservé à Dieu : le péché, la pénitence, la charité, le pardon, le jugement, ces relations morales les plus profondes qui puissent exister entre l'homme et Dieu, apparaissent maintenant comme établies entre l'homme et Jésus-Christ. On n'est pas surpris de lui entendre promettre à ses disciples, dès avant sa résurrection, sa présence perpétuelle parmi eux : « Partout où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux[1]. »

La conception judaïque du Messie ne saurait expliquer une action religieuse aussi intime et aussi universelle; pour répondre dignement à la réalité, le rêve des rabbins est trop étroit et terrestre; une fois de plus se vérifie l'antique oracle : « Mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies, déclare Iahvé; autant le ciel domine au-dessus de la terre, autant mes voies sont au-dessus des vôtres, et mes pensées plus haut que vos pensées. »

Mais quelle était donc ici cette pensée de Iahvé? C'est le grand mystère de l'évangile. Parfois le Christ se contente de la faire pressentir par des comparaisons : « Il y a ici plus que Jonas », « plus que Salomon[2] », « plus que le temple[3] » : par-delà les souvenirs les plus glorieux et les choses les plus saintes, il ouvre une perspective indéfinie.

L'interrogation sur le Messie, fils de David, est plus pressante encore et plus suggestive : « Jésus dit, en enseignant dans le temple : Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David? David lui-même a dit, inspiré par l'Esprit-Saint : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds.

v, 5; II *Cor.*, I, 14; *Phil.*, I, 6. 10; II *Pet.*, III, 10. La « parousie du Christ » : I *Thess.*, III, 13; IV, 15; V, 23; II *Thess.*, II, 1.8; I *Cor.*, XV, 23; *Iac.*, V, 7; II *Pet.*, III, 4.

1. *Mt.*, XVIII, 20. Pour saisir la signification de cette promesse, on peut la rapprocher de la doctrine judaïque, rappelée ci-dessus (p. 150 et n. 3), de la présence de la Chekina au milieu des Israélites fidèles.

2. *Mt.*, XII, 41-42, cf. *Lc.*, XI, 31-32.

3. *Mt.*, XII, 6.

David lui-même l'appelle Seigneur; d'où vient donc qu'il est son fils[1]? » Il est certain que Jésus n'a pas voulu par cette question nier l'origine davidique du Messie; salué fils de David par les Juifs, il n'a jamais décliné ce titre, et ses disciples le lui ont toujours donné. Mais il a voulu montrer que, si le Messie était fils de David, il était aussi son Seigneur, et donc se réclamait d'une origine plus haute[2].

Ici encore, Jésus imprime un élan à la foi des disciples, mais sans en marquer le terme; il indique nettement les conceptions que l'on doit dépasser, mais ne détermine pas la croyance exacte qu'il faut avoir.

D'autres textes, plus discrets en apparence, sont en réalité plus significatifs : ce sont ceux qui énoncent entre Jésus et Dieu des rapports uniques. On a exposé plus haut la doctrine du Père céleste, telle que le Christ l'a prêchée, et l'on a pu remarquer que, dans ces relations filiales qu'il suggère à ses disciples, il n'identifie jamais sa position et la leur. Il apprend à ses disciples à dire : *notre* Père[3]; mais lui-même ne parle pas ainsi, il dit : *votre* Père, et : *mon* Père[4]. Même lorsqu'il s'adresse à eux, il observe cette distinction : « Je dispose en *votre* faveur du royaume, comme *mon* Père en a disposé en ma faveur »; « voici que je fais descendre sur *vous* le promis

1. *Mc.*, XII, 35-37; *Mt.*, XXII, 41-46; *Lc.*, XX, 41-44.

2. LOISY, *Synoptiques*, II, 361. « Jésus a conscience d'être plus grand que Salomon, plus grand que Jonas, plus grand que David lui-même, et conséquemment son titre est supérieur à la filiation davidique. On dirait même qu'il en est indépendant, et que Jésus ne tient pas compte des textes d'où se déduisait la filiation davidique du Messie. » Cette dernière phrase est inexacte, — et la suite du commentaire aggrave cette erreur, — mais la première rend assez bien la portée du texte.

3. « *Vous* prierez ainsi : Notre Père... » Cf. DALMAN, p. 156 : « Dabei zieht Jesus zwischen sich und den Jüngern eine scharfe Gränze, wenn er das übliche jüdische « unser Vater im Himmel » selbst geflissentlich vermeidet, es aber nach *Mt.*, VI, 9, seinen Jüngern vorschreibt. »

4. Cf. August., *In Ioan. tract.*, XXI, 3 (*PL*, XXXV, 1565, 1566) : « Non tamen sicut Christi Pater, ita et noster Pater : numquam enim Christus ita nos coniunxit, ut nullam distinctionem faceret inter nos et se. Ille enim Filius aequalis Patri, ille aeternus cum Patre, Patrique coaeternus; nos autem facti per Filium, adoptati per Unicum. Proinde numquam auditum est de ore Domini nostri Iesu Christi, cum ad discipulos loqueretur, dixisse illum de Deo summo Patre suo, Pater noster; sed aut, Pater meus, dixit, aut, Pater uester. »

de *mon* Père[1]. » Et, d'autre part : « *Votre* Père qui est au ciel donnera ce qui est bon à ceux qui le prient[2] » ; « *votre* Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela[3]. »

Il y a là évidemment plus qu'une habitude de langage[4] ; chez un maître si humble et si soucieux de prêcher d'exemple, ce soin constant de distinguer sa prière de celle de ses disciples et sa filiation de la leur ne peut qu'être impérieusement commandé par la conscience de ce qu'il est et de ce qu'ils sont[5].

Cette distance, qui sépare le Fils des autres hommes, est plus explicitement marquée dans la parabole des vignerons :

Un homme planta une vigne ; il l'entoura d'une clôture, creusa une cuve, bâtit une tour ; puis il la loua à des vignerons, et partit en pays étranger. A la saison, il envoya vers les vignerons un serviteur, pour recevoir d'eux une part des fruits de la vigne. S'étant saisis de lui, ils le battirent et le renvoyèrent à vide. Il leur envoya un autre serviteur ; ils le frappèrent à la tête et l'outragèrent. Il en envoya encore un autre, ils le tuèrent ; et plusieurs encore, ils battirent les uns et tuèrent les autres. Il avait encore un fils bien-aimé ; il l'envoya le dernier vers eux, en se disant : ils respecteront mon fils. Mais ces vignerons se dirent entre eux : C'est l'héritier ; allons, tuons-le, et l'héritage sera pour nous. S'étant saisis de lui, ils le tuèrent et le jetèrent hors de la vigne. Que fera le maître de la vigne ? Il viendra, et il perdra ces vignerons, et il donnera sa vigne à d'autres[6].

1. *Lc.*, XXII, 29 ; XXIV, 49 ; cf. II, 49. Cf. *Mc.*, VIII, 38 (*Mt.*, X, 33) : « Si quelqu'un rougit de moi... le Fils de l'homme rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de *son* Père. » — 2. *Mt.*, VII, 11, cf. *Lc.*, XI, 13.

3. *Mt.*, VI, 32, cf. *Lc.*, XII, 32. — On a remarqué plus haut (p. 212, n. 1) la prédilection de saint Mathieu pour le nom de Père, donné à Dieu ; aux exemples cités alors on peut ajouter *Mt.*, XX, 23, cf. *Mc.*, X, 40. Cette habitude de langage, constatée chez *Mt.* par une comparaison avec les autres synoptiques, ne permet pas, pensons-nous, de faire porter tout le poids de l'argumentation sur des textes où le témoignage de *Mt.* est isolé : *Mt.*, XV, 13 ; XVI, 17 ; XVIII, 19.35 ; XXVI, 53.

4. Il est d'ailleurs tout à fait gratuit de supposer que cette distinction ne se trouvait pas dans le texte araméen des paroles du Seigneur, et qu'elle a été introduite par les rédacteurs grecs. Cf. DALMAN, p. 156-158.

5. Il faut aussi remarquer comment le Christ les invite à *devenir les fils* du Père céleste, en aimant leurs ennemis et en priant pour leurs persécuteurs (*Mt.*, V, 44-45) ; en lui, on ne sent jamais cet effort ni ce progrès, *il est le Fils*.

6. *Mc.*, XII, 1-9, cf. *Mt.*, XXI, 33-41, *Lc.*, XX, 9-16.

Ce discours est d'une authenticité certaine[1] et d'une signification évidente : ce qui y est enseigné, ce n'est pas seulement la mort du Christ et le châtiment des Juifs, c'est l'histoire du peuple de Dieu représenté sous cette image traditionnelle d'une vigne : les prophètes, envoyés d'abord par Dieu, sont des serviteurs, et le Messie, que Dieu envoie enfin, c'est son Fils unique et bien-aimé[2]. Dans ce titre revendiqué par le Christ on reconnaît celui que la voix céleste avait déjà pro-

1. Cf. F. C. BURKITT, *The parable of the wicked husbandmen* dans *Transactions of the third international congress of the history of religions* (Oxford, 1908, II, p. 321 sqq.). Cette parabole, remarque M. Burkitt, si elle avait pris naissance dans la communauté chrétienne, et si elle ne s'était pas imposée comme un discours authentique du Christ, ne se fût pas ainsi terminée sur la perspective de la mort de Jésus; on y aurait ajouté certainement l'annonce de sa résurrection. Cf. VAN CROMBRUGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus* (Louvain, 1905), p. 32-42.

2. *Mc.*, XII, 6 : *ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν* (NESTLE et WESTCOTT-HORT mettent une virgule après *ἕνα*; TISCHENDORF n'en met pas). Cf. *Lc.*, XX, 13 : *πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν*. *Mt.*, XXI, 37 : *ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*. — Il est inutile d'insister sur l'emploi de *ἕνα* par *Mc.* Le mot *ἀγαπητός*, joint à *παῖς* ou *υἱός*, désigne le plus souvent un fils unique. Ainsi dans le grec profane : *Il.*, VI, 401, cf. *Od.*, IV, 817 ; ARIST., *Thesm.*, 761; DÉM., 567, 24; ARISTT., *Rhét.*, I, 7, 41. De même dans le grec des LXX, où il traduit יָחִיד : *Gen.*, XXII, 2. 12. 16; *Jér.*, VI, 26; *Am.*, VIII, 10; *Zach.*, XII, 10 (remarquer les variantes : *Gen.*, XXII, 2, LXX : *ἀγαπητός*; AQUILA : *μονογενής*. *Prov.*, IV, 3, LXX : *ἀγαπώμενος*; AQUILA : *μονογενής*). — Dans les synoptiques, *ἀγαπητός* est employé au même sens que *μονογενής* par saint Jean (cf. RESCH, *Paralleltexte*. *TU*, X, 2, p. 24). *Mc.*, I, 11 et *Lc.*, III, 22 : *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα*. Cf. *Mt.*, III, 17 : *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα*. *Mc.*, IX, 7 : *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ*. Cf. *Mt.*, XVII, 5 : *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ*. *Lc.*, IX, 35 : *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε* (ACDN : *ὁ ἀγαπητός*). II *Pet.*, I, 17 : *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν*. On lit de même chez saint Paul, *Eph.*, I, 6 : *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτου ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*. *Col.*, I, 13 : *ἡμᾶς... μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*. Dans *Rom.*, VIII, 31, l'expression de *Gen.*, XXII, 16, *τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ*, est remplacée par *τοῦ ἰδίου υἱοῦ*. — On retrouve de même dans les PP. Apost. *ἠγαπημένος* (I *Clem.*, LIX, 2-3; BARN., III, 6; IV, 3; IGN., *Sm.*, in.); *ἀγαπητός* (HERM., *Sim.*, V, 2, 6; *Martyr. Polyc.*, XIV, 1. 3). Cf. *Test. Benj.*, XI, 2 (interpol. chrét.). Ce titre de « bien-aimé » est particulièrement fréquent dans l'*Ascension d'Isaïe* (cf. édit. TISSERAND, p. 8). — Sur la valeur et l'emploi de ce terme on peut lire HORT, *Two dissertations*, p. 49 sq.

clamé au baptême et à la transfiguration [1]; et, dans l'antithèse qui oppose le fils aux serviteurs, Jésus aux prophètes, on distingue déjà très nettement la doctrine qui sera développée plus tard dans l'épître aux Hébreux.

La transcendance que sa filiation lui assure par rapport aux autres hommes, Jésus la revendique aussi par rapport aux anges. C'est ce que marque la gradation contenue dans le texte fameux (*Mc.*, XIII, 32) : « Ce jour, nul ne le connaît, ni les anges, ni le Fils, si ce n'est le Père ; » et ce qui dans ce texte est encore plus remarquable, c'est l'emploi absolu de ces deux termes : le Fils, le Père ; ils ont par eux-mêmes une valeur propre et exclusive, parce qu'ils expriment un rapport unique [2].

Ce rapport est plus explicitement marqué dans une autre parole du Seigneur, que nous ont rapportée saint Mathieu (XI, 25-27) et saint Luc (x, 21-22) : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants : Oui, Père, (je te loue) de ce que telle a été ta volonté. Tout m'a été confié par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler. »

Tout commentaire est ici inutile ; on reconnaît sans peine que la théologie johannique ne pourra rien ajouter à ces paroles [3]. Le Père et le Fils apparaissent dans un rapport de

1. Sur ces deux séries de textes v. la note précédente.

2. Cf. note C, à la fin du volume, où est établie l'authenticité intégrale de ce texte, et où on indique aussi en quel sens on peut entendre cette ignorance du Fils.

3. Loisy, *Synoptiques*, I, p. 909 : « L'emploi du mot Fils, sans autre complément, est extraordinaire dans la bouche de Jésus ; il appartient au langage de la tradition, non à celui du Sauveur ; il désigne le Christ immortel, on peut même dire éternel. La connaissance réciproque du Père et du Fils n'est pas davantage présentée comme une relation née dans le temps, et se réalisant actuellement ; elle a le caractère supra-historique des assertions analogues qu'on trouve dans le quatrième évangile ; elle n'exprime pas la préexistence, mais elle la suppose. » Cf. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 211 ; Plummer, sur *Luc.*, x, 22, p. 282 et n. 1 ; Sanday, *The Fourth Gospel*, p. 109.

réciprocité parfaite : l'un et l'autre sont pour toute créature un mystère insondable, mais ils se connaissent, ils se comprennent l'un l'autre. Nous ne trouverons pas dans toute l'histoire du dogme de la Trinité une révélation du Fils de Dieu plus haute ni plus intime[1].

A la lumière de ces enseignements du Christ, l'évangile entier s'éclaire et les textes relatifs au Fils de Dieu deviennent d'une interprétation plus facile. En eux-mêmes ils sont déjà significatifs : la locution « Fils de Dieu » n'étant point reçue alors communément pour désigner le Messie, et ne se rencontrant jamais en ce sens, ni dans l'Ancien Testament, ni dans les apocryphes juifs[2], il faut bien expliquer cet usage nouveau par une croyance nouvelle. D'autre part, on convient sans peine que le mot de fils, en araméen, comme en hébreu, est susceptible d'interprétations très diverses et très éloignées de l'idée propre de filiation; c'est ainsi que, dans l'évangile même, il est parlé des « fils de lumière », des « fils de ténèbres », des « fils de géhenne », « des fils de Bélial », des « fils de ce monde ». Enfin nul ne songe à donner à cette expression, dans tous les passages où on la rencontre, un sens technique et théologique[3]; si on voulait le faire, on rendrait inintelligible la scène de Césarée de Philippe : ni l'interrogation de Jésus, ni les louanges qu'il donne à la confession de saint Pierre ne se comprendraient plus, après tant d'autres confessions non moins explicites.

Les premiers hommages rendus au Fils de Dieu sont d'origine céleste; l'ange de l'annonciation dit à la Vierge Marie : « Voici que vous concevrez dans votre sein, et vous enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand et on l'appellera le Fils du Très-Haut... L'Esprit-Saint viendra sur vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre; c'est pourquoi ce qui naîtra de vous sera appelé saint,

1. Il serait surprenant qu'un texte aussi révélateur n'eût pas paru suspect à la critique. Les raisons alléguées pour en récuser partiellement ou totalement l'authenticité seront discutées plus bas (Note D, à la fin du volume).

2. Cf. *supra*, p. 121.

3. Cf. Knabenbauer, sur *Io.*, I, 49.

Fils de Dieu[1]. » Plus tard, au baptême, puis à la transfiguration, le Père lui-même rend témoignage à son Fils bien-aimé[2]. Ces textes nous introduisent dans un monde tout surnaturel, et les critiques pour qui ce monde est inexistant ne peuvent reconnaître la valeur historique de ces récits : volontiers ils y voient les vestiges des progrès successifs de la foi chrétienne, affirmant d'abord la glorification du Christ au jour de sa résurrection[3], puis faisant remonter au baptême son union avec Dieu, puis l'expliquant par la conception virginale, en attendant de l'interpréter par une incarnation divine[4]. Nous leur laissons ce roman, où l'imagination ne peut se complaire qu'à la condition de méconnaître les réalités historiques les mieux attestées, la vie et l'enseignement de Jésus, et les origines de la foi chrétienne telles qu'elles apparaissent dans les écrits des apôtres. Au reste, dans de telles circonstances, ces manifestations angéliques et divines surprennent peu, et quiconque ne refuse pas à priori de croire au Fils de Dieu, ne peut être déconcerté par ces faits; il reconnaîtra d'ailleurs dans ces attestations la filiation que Jésus lui-même a attestée : la voix divine du baptême et de la transfiguration n'est pas plus explicite que la parabole des vignerons.

Dans la vie publique du Seigneur, ce sont d'abord, et le plus souvent, les possédés qui le reconnaissent comme le Fils

1. Pour la traduction de ce passage, cf. la *Revised version* et H. M. Scott, dans *DB*, v, 309; sur le lien entre la conception virginale et la filiation divine v. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ* (Paris, 1908), p. 156 : « ... Encore ne faut-il pas entendre la conséquence marquée par la particule διὸ καί, comme si la filiation divine du Christ dépendait, dans son existence même, de la naissance virginale. Celui que Marie doit concevoir et enfanter se trouve appelé déjà « Fils de Dieu », au v. 32, avant qu'il fût question de conception surnaturelle. »

2. Cf. *supra*, p. 244, n. 2.

3. « Wellhausen (*Marc*, p. 77) conjecture, non sans vraisemblance, que le récit de la transfiguration a concerné d'abord une apparition de Jésus ressuscité » (Loisy, *Synoptiques*, i, p. 93, n. 2, cf. ii, p. 39).

4. Ce schéma se retrouve chez la plupart des critiques libéraux; on peut le voir, par exemple, chez W. P. du Bose, *The Gospel in the Gospels* (London, 1907), p. 210 sqq.; Winstanley, *The Spirit in the N. T.*, p. 126.

de Dieu[1]; l'interprétation de saint Luc, en un de ces passages, montre qu'ils entendaient par là le Messie[2]; la formule « le Saint de Dieu » dont les démoniaques se servent aussi[3], précise cette conception : l'ennemi des démons, celui qui les tourmente et qui les chasse, ce n'est point un roi charnel, c'est un Messie en qui réside, d'une façon unique, la sainteté divine.

Dans deux passages, propres à saint Mathieu, les disciples confessent leur Maître pour le Fils de Dieu : la première fois, c'est sur le lac de Génésareth, quand Jésus est venu à eux en marchant sur les eaux et a apaisé la tempête : « Ceux qui étaient dans la barque s'approchèrent de lui, et l'adorèrent en disant : Tu es vraiment le Fils de Dieu[4]. » La seconde confession est plus solennelle et plus explicite : c'est celle de saint Pierre, à Césarée de Philippe; elle a été rapportée et étudiée plus haut[5].

Ces deux textes sont isolés et ne se lisent que chez saint Mathieu, mais d'autres considérations confirment leur témoignage : c'était bien à cette confession du Fils de Dieu que l'enseignement du Christ conduisait ses disciples; on doit croire, — et l'évangile même en fait foi, — que, du vivant de leur Maître, les apôtres ne parvinrent pas à se défaire entièrement de leur messianisme étroit et charnel; mais, par contre, on concevrait mal que la doctrine religieuse prêchée par Jésus et écoutée par eux tant de fois n'eût jamais, même par instants, dissipé leurs préjugés, ne se fût pas fait jour dans leurs esprits, ne leur eût pas arraché des professions de foi précaires peut-être, mais vraiment chrétiennes.

Ces présomptions sont confirmées par l'histoire du procès de Jésus. « Le grand-prêtre lui demande : Es-tu le Christ,

1. *Lc.*, IV, 41; *Mc.*, III, 12; *Mc.*, V, 7, cf. *Mt.*, VIII, 29, *Lc.*, VIII, 28. — Il faut mentionner aussi la scène de la tentation, où, par deux fois (*Mt.*, IV, 3.6, cf. *Lc.*, IV, 3.9), le démon dit à Jésus : « Si tu es le Fils de Dieu... » Cette expression doit s'interpréter ici, d'après tout le récit de la tentation, au sens d'un messianisme humain et charnel.

2. *Lc.*, IV, 41 : « il chassait de beaucoup de possédés les démons, qui criaient : Tu es le Fils de Dieu; mais il les menaçait et ne les laissait pas parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ. »

3. *Mc.*, I, 24, cf. *Lc.*, IV, 34. — 4. *Mt.*, XIV, 33. — 5. p. 229.

le Fils du Béni? Jésus lui dit : Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel[1]. » On ne saurait assurément prouver que Caïphe eût assez intimement pénétré la foi chrétienne, pour saisir la portée exacte de la formule qu'il employait; cependant, même dans sa bouche, cette formule n'était pas simplement équivalente au titre de Messie : nous l'avons déjà redit bien des fois, la tradition juive n'admettait pas l'équivalence de ces deux termes, et n'appelait pas le Messie, Fils de Dieu. Si donc Caïphe a précisé le titre de Christ, en ajoutant Fils de Dieu, c'est qu'il voulait poursuivre les prétentions messianiques de Jésus telles qu'elles avaient été émises par lui et soutenues par ses adhérents. De plus, tout le contexte l'indique, il avait choisi une formule telle que Jésus ne pouvait la repousser sans renier sa vie, ni l'adopter sans se faire condamner pour blasphème, comme il le fut en effet. Or, on en convient sans peine[2], revendiquer simplement le titre de Messie n'était pas blasphémer, et ce ne l'était pas non plus de se dire Fils de Dieu, si l'on entendait seulement par là une filiation morale et religieuse. Il fallait donc que ces deux affirmations eussent été dépassées par Jésus dans son enseignement tel que Caïphe le connaissait, tel par conséquent que les foules l'avait entendu, et que les disciples l'avaient reçu. Sans vouloir préciser davantage la pensée de Caïphe, il faut convenir que ce titre de Fils de Dieu, qu'il n'empruntait pas à la tradition juive, mais à la prédication de Jésus, devait exprimer une relation si intime, si transcendante, avec la divinité, qu'un homme ne pût y prétendre sans blasphème.

1. *Mc.*, XIV, 61.62. cf. *Mt.*, XXVI, 63.

2. LOISY, *Synoptiques*, II, 604 : « Dire : « Je suis le Christ », n'était pas blasphémer. Ce n'était pas prononcer sacrilègement le nom de Dieu que de dire : « Je suis le Fils de Dieu ». à moins qu'on ne s'en tînt pas à l'idée morale et religieuse de la filiation, et qu'on n'y joignît quelque idée métaphysique, plus conforme à l'esprit de la gentilité qu'à celui du judaïsme, l'incarnation d'un être qui était, pour ainsi dire, quelque chose de Dieu, en sorte que l'affectation d'un semblable rapport avec Dieu, de la part de Jésus, pût être interprétée comme injurieuse à la majesté divine. »

A la question posée nettement et d'autorité Jésus répondit sans ambages : « Tu es le Christ, le Fils du Béni? Je le suis. » C'était son arrêt de mort qu'il prononçait, c'était aussi son témoignage suprême.

Pendant son agonie sur la croix, ses ennemis rappelèrent par dérision ses prétentions de Fils de Dieu[1], et après sa mort, le centurion dit : « Vraiment cet homme était fils de Dieu[2]. »

La résurrection du Seigneur et les apparitions qui la suivirent relevèrent la foi ébranlée des disciples, et la confirmèrent. De ce point de vue, ces derniers récits des évangiles ont pour l'historien du dogme de la Trinité une importance décisive : eux seuls rendent raison de l'attachement des apôtres à une doctrine si nouvelle, si mystérieuse et si combattue.

Mais, si Jésus est plus que jamais, pendant ces jours, l'ami qui console et le Dieu qui se révèle, il est moins que pendant sa vie le maître qui instruit. L'initiation des apôtres aux mystères chrétiens est encore fort imparfaite, mais c'est à l'Esprit-Saint qu'il appartiendra de l'achever; aussi quelques phrases seulement intéressent le développement de la doctrine trinitaire; il n'en est pas toutefois de plus pleines dans tout l'Évangile :

Les onze disciples se rendirent en Galilée, sur la montagne que Jésus leur avait marquée, et le voyant ils l'adorèrent, mais quelques-uns doutèrent. Et Jésus s'approchant leur dit : Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit; et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du monde[3].

Avant de parler de la formule trinitaire, il importe de remarquer ce qui concerne proprement le Christ. Les pre-

1. *Mt.*, XXVII, 40.43. Cf. *ibid.*, 42 (*Mc.*, XV, 32; *Lc.*, XXIII, 37) : « S'il est le roi d'Israël, qu'il descende de la croix »; *Lc.*, XXIII, 35 : « S'il est le Christ, élu de Dieu. » Ce titre d'Élu, donné au Messie dans les paraboles d'Hénoch, n'est appliqué au Christ dans le N.T. que par *Lc.*, IX, 35 et XXIII, 35.

2. *Mc.*, XV, 39 (*υἱὸς θεοῦ ἦν*). Cf. *Mt.*, XXVII, 54; d'après *Lc.*, XXIII, 47 : « Cet homme était juste. » — 3. *Mt.*, XXVIII, 16-20.

mières paroles de ce texte rappellent la sentence étudiée plus haut : « Tout m'a été confié par mon Père »; mais là il s'agissait plutôt de secrets confiés, de doctrine transmise (*πάντα παρεδόθη*); ici c'est la puissance totale (*πᾶσα ἐξουσία*) qui est remise au Fils; dans *Mt.*, XI, 27, il se représentait comme l'unique révélateur du Père; maintenant, comme le souverain universel qui envoie partout ses apôtres. Il les suivra d'ailleurs, il sera partout et toujours avec eux : cette expression était familière aux apôtres et avait pour eux un sens bien déterminé : c'était la promesse même que Iahvé avait faite à Moïse et aux prophètes; le parallélisme était significatif, et révélait aux apôtres leur rôle et leur Maître.

Quant à la formule baptismale ici énoncée, elle est, de tous les textes trinitaires du Nouveau Testament, le plus explicite; il n'en est pas non plus qui ait joué, dans les controverses ultérieures, un rôle aussi décisif; au IVe siècle surtout, les Pères s'en servent comme d'une arme de prédilection; saint Hilaire, par exemple, commence ainsi sa démonstration : « Sufficiebat credentibus Dei sermo, qui in aures nostras Euangelistae testimonio cum ipsa ueritatis suae uirtute transfusus est, cum dicit Dominus : Euntes docete... Quid enim in eo de sacramento salutis humanae non continetur?... Plena sunt omnia ut a pleno, et a perfecto perfecta [1]. »

La signification de ce texte n'est guère douteuse, et nous y reviendrons plus tard, quand nous aurons étudié chez les synoptiques la doctrine du Saint-Esprit; son authenticité, très certaine, est cependant très contestée aujourd'hui; nous discuterons dans une note les objections qu'on lui oppose [2].

§ 3. — L'Esprit-Saint.

Dans son discours théologique sur le Saint-Esprit, qui a été cité plus haut, saint Grégoire de Nazianze disait que « le Nouveau Testament a manifesté le Fils, et fait entendre (ὑπέδειξε) la divinité de l'Esprit ». En parlant ainsi, le saint

1. *De Trinit.*, II, 1 (*PL*, x, 50).
2. V. note E, à la fin du volume.

docteur n'entendait pas dire que le dogme de la divinité du Saint-Esprit n'était contenu dans le Nouveau Testament que d'une façon incertaine et douteuse ; — lui-même a montré mieux que personne qu'on en pouvait tirer des arguments péremptoires ; — mais il voulait signifier que la personne du Saint-Esprit ne se manifestait pas en pleine lumière, comme celle du Fils.

Par son incarnation, le Fils nous est apparu en personne ; le Saint-Esprit ne s'est révélé que par ses dons ; nous ne connaissons point sa personne par une manifestation directe et immédiate, mais seulement par ce que les apôtres et le Christ lui-même nous en enseignent. Cet enseignement d'ailleurs a été progressif, comme le fut toute la révélation chrétienne au siècle apostolique. Les données des synoptiques, obscures pour la plupart, s'éclairent chez saint Paul et plus pleinement chez saint Jean. Si l'obscurité initiale est ici plus grande et ne se dissipe que plus lentement, un chrétien n'en peut être surpris ; il se rappelle les promesses de Notre-Seigneur : il sait que ce n'est qu'après sa mort et sa résurrection glorieuse qu'il a répandu abondamment le Saint-Esprit sur ses disciples.

La première œuvre que l'évangile attribue à l'Esprit-Saint, c'est la conception virginale : « L'Esprit-Saint viendra en toi, dit l'ange à Marie, et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre [1]. » Beaucoup des plus anciens Pères, sous l'influence d'une terminologie encore indécise, ont entendu ici par l'Esprit-Saint le Fils, et par sa venue son incarnation : ainsi saint Justin, saint Irénée, saint Calliste, saint Hippolyte, Tertullien, saint Cyprien, Lactance, saint Athanase, saint Hilaire [2] ; d'autres, retrouvant dans la « Puissance de Dieu » un

1. *Lc.*, I, 35 : *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι* (il faut remarquer que ces deux termes sont employés sans article). Cf. *Mt.*, I, 18. 20 : *εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου... τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.*

2. JUSTIN, *Apol.*, I, 33,6 : *Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.* *Iren.*, V, 1, 3 : « Ebionaei... in ueteri generationis perseuerantes fermento, neque intelligere uolentes, quoniam Spiritus Sanctus aduenit in Mariam, et Virtus Altissimi obumbrauit eam... non contemplantes, quoniam Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, uiuen-

des noms donnés au Fils par saint Paul, ont distingué dans ce texte de saint Luc, deux personnes divines et deux actions [1]. Ces deux interprétations ont été justement écartées, mais elles nous font pressentir, dès le seuil de cette histoire, les incertitudes de terminologie, et parfois de pensée, dont nous trouverons d'autres exemples.

A ne considérer que le texte même de saint Luc, il n'est pas douteux que les deux expressions Esprit-Saint, Vertu du Très-Haut, soient équivalentes; ni l'une ni l'autre n'a l'article [2];

tem et perfectum perfecit hominem. » Callist., ap. *Philosoph.*, IX, 12 : ... *καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν Πατέρα.* Hippol., *Noët.*, IV : *τίς οὖν ἦν ἐν οὐρανῷ ἀλλ' ἢ λόγος ἄσαρκος...; λόγος γὰρ ἦν, πνεῦμα ἦν, δύναμις ἦν.* Tertull., *Prax.*, XXVI : « Dicens autem « Spiritus Dei »... portionem totius intellegi uoluit, quae cessura erat in filii nomen. Hic spiritus Dei idem erit sermo. Sicut enim Iohanne dicente : sermo caro factus est, spiritum quoque intellegimus in mentione sermonis, ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus. » Cyprien, *Q. idola dii non sint,* XI : « Hic est uirtus Dei, hic ratio, hic sapientia eius et gloria : hic in uirginem delabitur, carnem spiritus sanctus induitur, Deus cum homine miscetur. » Lactance, IV, 12 : « Descendens itaque de caelo sanctus ille spiritus Dei sanctam uirginem, cuius utero se insinuaret, elegit. » Athanase, *De incarn.*, XVIII (*PG*, XXV, 128) : *καὶ ἐν ἀρχῇ κατερχόμενος πρὸς ἡμᾶς, ἐκ παρθένου πλάττει ἑαυτῷ τὸ σῶμα.* Hilaire, *De Trinit.*, II, 26 (*PL*, X, 67) : « Spiritus sanctus de super ueniens uirginis interiora sanctificauit, et... naturae se humanae carnis immiscuit. » (Cf. la préface des éditeurs bénédictins, *PL*, IX, 35 sqq.; Resch, *Kindheitsevangelium*, *TU*, X, 5, p. 83 sqq.; 93 sqq.).

Il suffira de mentionner ici la déformation grossièrement matérialiste qu'ont fait subir à cette interprétation certains hérétiques : pour eux, la parole de l'ange aurait été le Verbe divin s'insinuant dans le corps de la Vierge et s'y incarnant : *Sibyll.*, VIII, 469 : *ἔπος δ' εἰσέπτατο νηδύν, | σαρκωθὲν δὲ χρόνῳ καὶ γαστέρι ζωογονηθέν | ἐπλάσθη βροτέην ἰδέην καὶ κοῦρος ἐτύχθη | παρθενικοῖς τοκετοῖς.* Cette imagination grossière a été combattue par Ps. Athanase, *In annuntiat. Deiparae*, VII (XXVIII, 928); on a voulu à tort la retrouver chez Origène, *In Luc.*, XIV (*PG*, XIII, 1837). Cf. *supra*, p. 185.

1. Rufin, *In symbol.*, IX (*PL*, XXI, 349) : « Vide ergo cooperantem sibi inuicem Trinitatem. Spiritus Sanctus uenire dicitur super uirginem, et Virtus Altissimi obumbrare ei. Quae est autem Virtus Altissimi, nisi ipse Christus, qui est Dei uirtus et Dei sapientia? Cuius autem haec Virtus est? Altissimi, inquit. Adest ergo Altissimus, adest et Virtus Altissimi, adest et Spiritus Sanctus. » Cf. Maximin, ap. August., *Ct. Maxim.*, II, 17,2 (*PL*, XLII, 784).

2. L'emploi ou l'omission de l'article n'est pas dans ces expressions chose indifférente, ainsi que l'a déjà remarqué saint Athanase, *Ad Serap.*, I, 4 (*PG*, XXVI, 536-537).

la seconde n'est pas, dans la langue de saint Luc, ni dans celle des autres auteurs sacrés, un nom personnel du Saint-Esprit. Ce passage indique donc une action, une force divine ; mais il ne permet pas de conclure avec certitude à l'existence d'une personne divine distincte du Père et du Fils.

Autour du berceau de Jésus, l'Esprit se répand abondamment : Jean-Baptiste en est rempli (*Lc.*, I, 15)[1], de même Élisabeth (I, 41) et Zacharie (I, 67) ; Siméon depuis longtemps avait reçu une promesse de l'Esprit (II, 26, cf. 25), c'est aussi l'Esprit qui le conduit au temple (II, 27). Dans tout cela on reconnaît l'aurore des temps messianiques, les prémices de la grande effusion de l'Esprit prédite par les prophètes, mais on ne discerne pas plus clairement que dans l'Ancien Testament ce qu'est cet Esprit promis et donné.

Jean-Baptiste rappelle et confirme les promesses passées : « Un plus grand que moi va venir après moi ;... je vous ai donné un baptême d'eau, il vous donnera un baptême d'Esprit-Saint[2]. »

Peu de temps après, le Christ était baptisé et l'Esprit se manifestait : « Il arriva en ces jours que Jésus vint de Nazareth de Galilée, et fut baptisé dans le Jourdain par Jean. Et dès qu'il sortit de l'eau, il vit les cieux s'entr'ouvrir et l'Esprit comme une colombe[3] descendre sur lui ; et une voix vint du ciel : Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me suis complu[4]. »

1. WINSTANLEY remarque (p. 24) que cette expression, *πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου* est propre à saint Luc et fréquente chez lui : I, 15. 41. 67 ; *Act.*, II, 4 ; IV, 8.31 ; IX, 17 ; XIII, 9.

2. *Mc.*, I, 8 : *αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ.* *Mt.*, III, 11 et *Lc.*, III, 16 ajoutent : « ... d'Esprit-Saint et de feu. » « Le feu peut être rattaché soit au jugement qui est l'œuvre propre du Messie... soit au don de l'Esprit qui fut répandu sur l'Eglise au jour de la Pentecôte » (ROSE, *L'évangile selon saint Luc*[3] [Paris, 1904], p. 36).

3. Pour expliquer la vision de la colombe, il n'est pas nécessaire de recourir aux légendes helléniques du vol de l'âme ni au mythe platonicien des âmes qui ont perdu leurs ailes (GRUPPE, *Griech. Mythol.*, p. 1618, n. 1). *Gen.*, I, 2 présentait déjà une image analogue : וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם. Cf. H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the N.T.* (London, 1909), p. 365-366, note A, « the dove as a symbol of the Holy Spirit. »

4. *Mc.*, I, 9-11, cf. *Mt.*, III, 13-17, *Lc.*, III, 21-22. L'Evangile des Hébreux représentait autrement cette scène ; c'était l'Esprit, conçu comme

Nous avons déjà étudié le témoignage rendu ici par le Père à son Fils; l'Esprit se manifeste aussi, il n'est plus seulement question d'un Esprit-Saint comme plus haut, mais de l'Esprit (*Mc.*), de l'Esprit de Dieu (*Mt.*), de l'Esprit-Saint (*Lc.*); la forme déterminée de l'expression, plus encore la manifestation distincte de l'Esprit et son rapprochement du Père et du Fils, font entendre la pensée des évangélistes; dans ce baptême du Christ on aperçoit la Trinité, de même que dans le baptême du chrétien on l'atteste.

Le fait lui-même livra-t-il dès l'abord à ses témoins toute sa signification? on ne peut le croire; il ne semble pas que la foule qui se pressait au Jourdain ait vu ou entendu tout cela[1]; elle était d'ailleurs bien mal préparée à comprendre un tel mystère. Le Baptiste du moins y reconnut le signe que Dieu lui avait donné et, selon que le rapporte saint Jean (I, 33. 34), il attesta dès lors que Jésus était le Fils de Dieu.

Dans le récit de la vie publique de Notre-Seigneur et dans ses discours, tels qu'ils se lisent dans les évangiles synoptiques, on relève quelques mentions du Saint-Esprit tout à fait analogues à celles qu'on lit dans les livres des prophètes :

mère de Jésus, qui lui disait : Tu es mon Fils, *fr.* 4. *ap.* HIERON., *in Is.*, IV, (*PL*, XXIV, 145) : « Porro in euangelio, cuius supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus : Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus Sancti et requieuit super eum, et dixit illi : Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut uenires et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es Filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. » Ailleurs, le même évangile faisait dire à Jésus : « Modo tulit me mater mea, Sanctus Spiritus, in uno capillorum meorum » (*ap.* HIERON., *in Mich.*, II, *PL*, XXV, 1221). Cf. *ap.* ORIG., *in Io.*, II, 12, 87 : *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ* (cf. d'autres citations de ce passage *ap.* PREUSCHEN, *Antilegomena*, p. 5).

1. D'après *Mc.*, la vision semble avoir été personnelle au Christ; on voit par *Io.* que saint Jean-Baptiste la perçut aussi; rien n'indique que d'autres personnes aient saisi ce qui se passait. On sait que la Transfiguration n'eut que trois apôtres pour témoins; que la voix céleste dont il est question, *Io.*, XII, 28, fut perçue par la foule comme un coup de tonnerre (*ib.*, 29); que les paroles adressées par le Christ glorieux à saint Paul sur le chemin de Damas ne sont pas perçues distinctement par ses compagnons (*Act.*, XXII, 9), qui entendirent seulement un bruit de voix (*ib.*, IX, 7).

Jésus est poussé par l'Esprit-Saint au désert [1]; il se tourne, sous l'impulsion de l'Esprit, vers la Galilée [2]; il tressaille dans l'Esprit-Saint [3]; David a dit, inspiré par l'Esprit-Saint [4].

Deux paroles, ou séries de paroles, du Christ sont à étudier de plus près. Les pharisiens blasphémaient les œuvres de Jésus et en particulier ses exorcismes, et l'accusaient d'être possédé par un esprit impur. Notre-Seigneur répondit : « Tout péché et tout blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne leur sera pas remis. Les paroles dites contre le Fils de l'homme seront pardonnées; les paroles dites contre l'Esprit-Saint ne seront pas pardonnées, ni dans ce monde ni dans l'autre [5]. »

Dans les discussions théologiques du IVe siècle, quand il faudra défendre contre les Macédoniens la divinité du Saint-Esprit, on trouvera dans ce texte un argument décisif; cette divinité ne faisait pas de doute aux auditeurs du Christ; quant à la personnalité distincte du Saint-Esprit, qui leur était inconnue, il est peu probable que cette parabole la leur ait révélée. Ce qu'ils comprirent du moins, c'est que les œuvres du Christ, comme les œuvres des prophètes et plus qu'elles, étaient des œuvres saintes et divines, des œuvres par conséquent de l'Esprit de Dieu [6], que l'on ne pouvait sans blasphème imputer aux démons.

Les paroles les plus explicites de Jésus ne sont point celles qu'il adresse à la foule des Juifs et où il présente l'Esprit de Dieu comme agissant déjà parmi eux; ce sont les promesses qu'il fait à ses disciples, quand il leur parle de l'Esprit comme d'un don qu'ils n'ont point reçu encore, mais que le Père leur

1. *Mc.*, I, 12, cf. *Mt.*, IV, 1, *Lc.*, IV, 1. — 2. *Lc.*, IV, 14.
3. *Lc.*, X, 21. — 4. *Mc.*, XII, 36, cf. *Mt.*, XXII, 43.
5. *Mt.*, XII, 31-32, cf. *Mc.*, III, 28-30, *Lc.*, XII, 10. Saint Marc n'oppose pas explicitement, comme saint Mathieu, les paroles dites contre le Fils de l'homme aux paroles dites contre l'Esprit-Saint; cette opposition cependant porte bien sa marque d'authenticité : il est peu vraisemblable que la sentence primitive ait été corrigée dans un sens apparemment peu favorable à la dignité du Fils de l'homme.
6. C'est ce qui leur était enseigné aussi par ces autres paroles du Christ, précédemment rapportées par saint Mathieu (XII, 28) : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, c'est donc que le règne de Dieu est arrivé jusqu'à vous. »

réserve et leur assure. Quand ils seront conduits devant les juges, ils n'auront point à préméditer leur réponse; « mais vous direz alors ce qui vous sera inspiré, car ce n'est pas vous qui parlerez alors, c'est l'Esprit-Saint[1] »; et saint Luc, rapportant ces paroles, insiste plus encore sur l'assistance personnelle du Saint-Esprit : « Il vous enseignera alors ce qu'il vous faudra dire[2]. » L'expression est déjà toute semblable à celles du discours après la cène, telles que les rapporte saint Jean[3]. On perçoit ici un écho des promesses que seul le IVe évangéliste a explicitement rapportées, et dont on ne recueille ailleurs que des mentions rares et rapides; au jour de l'Ascension, Jésus dit à ses disciples : « Voici que je vais vous envoyer ce que mon Père a promis; pour vous, restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de le puissance d'en haut[4] »; « vous recevrez la puissance de l'Esprit-Saint descendant en vous, et vous serez mes témoins[5]. »

Le livre des Actes, qu'on a justement appelé l'évangile de l'Esprit-Saint, dit assez quel fut l'effet de ces promesses; les synoptiques, l'évangile même de saint Jean, ne font que l'annoncer, plus ou moins explicitement. Aussi la révélation de l'Esprit y est-elle tout entière orientée vers l'avenir; c'est une prophétie. Le texte trinitaire, déjà mentionné plus haut, *Mt.*, XXVIII, 19, se présente aussi sous cette forme : c'est un précepte qui n'aura son accomplissement que dans l'avenir. Le Seigneur, après avoir rappelé son domaine universel, prescrit à ses disciples d'enseigner toutes les nations et de les baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Si l'on voulait voir ici avant tout la prescription d'une formule liturgique, on aurait, croyons-nous, quelque peine à expliquer le baptême au nom de Jésus, tel qu'il est mentionné dans les Actes[6]. Le

1. *Mc.*, IX, 13-14, cf. *Mt.*, X, 20. — 2. *Lc.*, XII, 11-12.

3. *Io.*, XIV-XVI, en particulier : XIV, 26.

4. *Lc.*, XXIV, 49 : *Ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς.* — 5. *Act.*, I, 8.

6. *Act.*, II, 38 : *Βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.* VIII, 16 : *βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* X, 48 : *προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι.* XIX, 5 : *ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* — Nous n'avons pas à rechercher si ces citations reproduisent une formule liturgique usitée alors, ainsi que

contexte semble nous convier à une interprétation moins étroite; le Christ vient d'invoquer le pouvoir souverain qui lui a été donné au ciel et sur terre : « c'est cette autorité suprême du Christ ressuscité qui autorise son Église à agir au nom du Dieu suprême, qui est maintenant pleinement manifesté, ou qui bientôt le sera pleinement, comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; et derrière les Apôtres, dans l'exercice de leur autorité déléguée, dans l'emploi qu'ils feront du nom suprême, il y aura la présence promise du Seigneur lui-même [1]. » Ainsi cet acte décisif, par lequel l'homme sera incorporé au Christ et consacré à Dieu, se fera au nom et par l'autorité du Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

Entendue dans ce sens, cette formule trinitaire, d'un relief cependant si net et si accusé, n'est pas un anachronisme; elle est tout au plus une anticipation : comme le précepte même où elle est incluse, elle est orientée vers l'avenir, et bientôt l'Esprit-Saint l'interprétera aux Apôtres avec tant d'autres paroles de Jésus, imparfaitement saisies par eux.

Au reste, la surprise ou le malaise qu'éprouvent aujourd'hui certains historiens en lisant ce verset [2], vient surtout d'une impression fausse : réduisant à quelques textes rapportés par les synoptiques tout l'enseignement réel de Jésus sur lui-même et sur l'Esprit-Saint, ils trouvent la disproportion trop grande entre cette doctrine élémentaire et cette formule achevée; et, même s'ils reconnaissent que les rapports

l'ont pensé des auteurs très graves (v. g. S. Thomas, 3ª, q. 66. a. 6, ad 1ᵐ); il nous suffira d'observer qu'aucune raison ne nous permet de traiter la formule trinitaire de *Mt.* autrement que la formule christologique des *Actes,* de traduire la première (*εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός...*) *in nomine Patris*..., et la seconde, *in nomen Domini Iesu.* — Remarquons de plus que cette formule christologique se lit soit : *εἰς τὸ ὄνομα*... soit *ἐν τῷ ὀνόματι*..., ce qui semble bien indiquer l'équivalence des deux constructions, et condamner l'interprétation soutenue par les auteurs de la *Revised Version* et par le Dr. Chase (*JTS,* juillet 1905. vi, p. 500-507) : *εἰς τὸ ὄνομα* marquerait l'incorporation au Christ ou l'union à la Trinité. Cf. J. A. Robinson, *ibid.*, janv. 1906, p. 186-202. « In the name. »

1. J. Armitage Robinson, *l. c.*, p. 195.

2. Nous n'entendons parler ici que des historiens chrétiens; les autres dédaigneraient de discuter l'historicité d'une parole du Christ ressuscité.

du Père et du Fils sont aussi explicitement marqués dans d'autres sentences du Christ, ils sont déconcertés du moins de voir attribuer à l'Esprit-Saint un rôle et une personnalité que les autres textes, d'après eux, ne comportent pas.

Il nous semble que cette objection, en tant qu'elle a quelque valeur, condamne moins le texte qu'elle attaque que la méthode qu'elle suppose. En effet, s'il est vrai que cette formule est plus explicite que celles qui se rencontrent ailleurs dans les synoptiques, il faut avouer d'autre part que le développement ultérieur de la doctrine trinitaire suppose, dans l'enseignement de Jésus lui-même, une richesse et une précision que les autres textes ne révèlent pas[1]. Les discours rapportés par saint Jean nous aideront à combler cette lacune, et leur valeur historique en sera d'autant confirmée; mais, même quand nous les aurons étudiés, nous ne prétendrons pas ramener toute la réalité à la mesure de nos textes, ni nier, au nom d'une science trop courte, des faits que les les évangélistes rapportent et que l'enseignement apostolique suppose.

1. Cf. W. Sanday, *DB*, ii, 214 a; H. M. Scott, *ib.*, v, 313 b.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE NAISSANTE.

§ 1. — Le Seigneur Jésus.

Si la foi chrétienne était une métaphysique, et la religion du Christ un système comme celui de Platon et d'Aristote, il faudrait, après avoir exposé l'enseignement du Maître, passer presque aussitôt à celui des deux grands disciples, saint Paul et saint Jean, et ne consacrer qu'une brève mention à la catéchèse de saint Pierre et des autres apôtres. Mais, pour retracer l'histoire d'une religion, il faut suivre une autre méthode, et s'efforcer d'atteindre la foi intime qui se manifeste autant par le culte et la prière que par la théologie.

Cette recherche est ici d'autant plus nécessaire que, sans elle, le récit de la vie du Christ serait incomplet : à travers tous les malentendus et toutes les déceptions qui ont brisé l'élan des foules, la foi des disciples s'est peu à peu élevée et fortifiée ; cependant, même après la résurrection, elle ne saisit que très imparfaitement le Christ, et s'embarrasse encore de ses rêves d'autrefois ; l'éloignement de Jésus la purifie, et la venue du Saint-Esprit l'éclaire : c'est maintenant, après la Pentecôte, qu'en s'affirmant plus nettement elle-même, elle manifestera mieux la révélation d'où elle procède et le terme où elle tend. Nous chercherons à en recueillir le témoignage, soit dans les récits des Actes soit dans les discours ou épîtres des apôtres, laissant seulement de côté l'enseignement de saint Paul et de saint Jean.

Dans tout cet ensemble de documents on peut distinguer un double aspect de la foi chrétienne : l'un, extérieur, apologétique, qui se manifeste au premier plan des discours de saint Pierre, de saint Étienne, ou de saint Paul ; l'autre, plus intime,

que l'on distingue ici ou là, dans ces discours mêmes, à quelques expressions plus révélatrices, que l'on saisit surtout dans la prière, le culte, les habitudes de vie et de langage, et qui se révèle enfin explicitement dans les épîtres adressées aux communautés chrétiennes. Cette distinction n'est pas pour surprendre : elle s'imposait déjà dans l'enseignement du Christ rapporté par les synoptiques[1], elle ne sera pas moins évidente dans beaucoup d'autres documents chrétiens[2]; elle est d'ailleurs très naturelle : tout orateur soucieux de convertir ne conduit que par degrés les âmes à la vérité; il ne les jette pas d'emblée dans l'inconnu, et ne leur révèle que les mystères qui leur sont accessibles[3].

La prédication apologétique, rapportée dans les Actes, présente Jésus comme un homme juste et saint[4]; « oint par Dieu d'Esprit-Saint et de puissance, il a passé en faisant le bien et en guérissant tous les possédés du diable, parce que Dieu était avec lui » (x, 38); Dieu lui a rendu témoignage, en opérant par lui des prodiges, des miracles et des signes (ii, 22); il l'a ressuscité d'entre les morts[5], et l'a fait Seigneur et Christ (ii, 36).

Cette affirmation de la messianité de Jésus est le terme de toute cette apologétique; la démonstration en est empruntée aux prophéties, aux miracles et surtout à la résurrection du Christ; mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est que la foi messianique ainsi prêchée dépasse de beaucoup le messianisme

1. Ceci est particulièrement manifeste dans le soin que prend Jésus d'arrêter la révélation de sa dignité messianique, et aussi de n'interpréter qu'à ses disciples les paraboles qu'il dit à tous.

2. Les épîtres de saint Paul sont ici à comparer aux discours de l'apôtre rapportés dans les *Actes;* on peut rapprocher aussi l'*Apologie* de saint Justin de son *Dialogue*, la *Démonstration* de saint Irénée de son traité *Contre les hérésies*, le *Protreptique* de Clément des *Stromates*, etc.

3. Dans cette distinction si marquée entre les discours des *Actes* et les récits, on a reconnu justement une preuve de la fidélité de saint Luc à reproduire ses sources (cf. Harnack, *Apostelgeschichte*, p. 108-110).

4. iii, 14 (Discours de saint Pierre); vii, 52 (de saint Étienne); xxii, 14 (de saint Paul).

5. iii, 15.26; iv, 10; v, 30; x, 40 (Discours de saint Pierre); xiii, 30 sqq. (de saint Paul).

judaïque. Non seulement le Christ est plus grand que David[1], mais il est le juge des vivants et des morts[2], il est le prince de la vie[3], il est la pierre angulaire (IV, 11), il est le médiateur indispensable et le sauveur universel[4], il est le Seigneur de tous, *πάντων κύριος* (X, 36); cette dernière expression est d'une grande énergie, et M. Dalman l'a rapprochée justement de la formule de l'Apocalypse (XIX, 16) « le roi des rois et le seigneur des seigneurs » et du passage de l'épître aux Philippiens (II, 11), où il est dit qu'au nom de Jésus tout genou fléchit sur terre, au ciel et dans les enfers[5].

Cette universelle seigneurie est certainement un attribut divin, et c'en est un aussi que d'envoyer l'Esprit-Saint[6], ou d'avoir un nom si sublime qu'il soit le seul nom sauveur[7] et que sa seule invocation guérisse les malades[8]. Cependant, si l'on considère, dans ces discours, les rapports du Christ avec Dieu, on y aperçoit surtout une relation de dépendance : s'il a fait des miracles, c'est que Dieu était avec lui (X, 38), et c'est Dieu qui les a opérés par lui (II, 28); c'est Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts[9], c'est Dieu qui l'a fait juge des vivants et des morts (X, 42), qui l'a fait Seigneur et Christ (II, 36), qui l'a exalté à sa droite (II, 33), qui l'a glorifié (III, 13). Tous ces traits forment un ensemble très consistant, et s'imposent à l'attention de l'historien et à la foi du chrétien : pour

1. II, 29.34. — 2. X, 42 (saint Pierre); XVII, 31 (saint Paul).

3. III, 15 : *Τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε.*

4. IV, 12, « Il n'y a de salut en aucun autre; car aucun autre nom sous le ciel n'a été donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés »; X, 43, « tous les prophètes lui rendent ce témoignage, que tous ceux qui croient en lui reçoivent en son nom la rémission de leurs fautes »; XIII, 39, « quiconque croit en lui est justifié ».

5. *Der Gottesname Adonaj*, p. 83; M. Dalman ajoute que nous ne sommes pas loin ici de *Rom.*, IX, 5 : *Ἐπὶ πάντων θεός.*

6. II, 33. — 7. IV, 12.

8. III, 16 : *Ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος τοῦτον, ὃν θεωρεῖτε καὶ οἴδατε, ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ.*

9. Cette expression est la plus fréquente non seulement dans les *Actes* (*supra*, p. 261, n. 5), mais dans tout le Nouveau Testament (*Rom.*, IV, 24; VIII, 11; X, 9; I *Cor.*, VI, 14; XV, 15; II *Cor.*, IV, 14; *Gal.*, I, 1; *Ephes.*, I, 20; *Coloss.*, II, 12; I *Thess.*, I, 10; I *Pet.*, I, 21). Cf. cependant *Io.*, II, 19. Dans l'Épître de saint Ignace aux Smyrniens, on trouvera également : II, *ἀνέστησεν ἑαυτόν*, et VII, 1. *ἣν* (*σάρκα Ἰησοῦ*) *τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.*

quiconque reçoit l'autorité des apôtres et de l'Écriture, il est également impossible de récuser ces témoignages comme des erreurs d'une théologie archaïque ou comme des compromis d'une apologétique complaisante.

Il est donc certain que le Christ dépend en tout de Dieu, et qu'il tient de lui tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. Beaucoup de critiques[1] partent de là pour interpréter toute cette christologie dans un sens adoptianiste : pour saint Pierre et pour saint Paul[2], sinon pour l'auteur des Actes[3], Jésus n'aurait été constitué Christ et Seigneur que par sa résurrection. Cette exégèse méconnaît ce qu'il y a de plus certain dans la foi de saint Paul comme dans celle de saint Pierre : déjà pendant sa vie terrestre, Jésus était le Christ, mais sa résurrection a été la preuve décisive et la manifestation suprême de sa dignité messianique[4], et en même temps de sa filiation divine; la parole prophétique « tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui » a été appliquée par saint Paul (XIII, 33) à la résurrection; on en avait déjà entendu un écho à la transfiguration et au baptême : ces grandes dates ne marquent pas l'origine de la filiation divine, mais sa manifestation progressive[5].

Quant au sens précis qu'il faut donner ici à cette filiation

1. HOLTZMANN, *N. T. Theol.*, I. 361 sqq., 374 sqq.; REUSS, *Théol. chrét.*, I, 454 sq.; LOISY, *L'Évangile et l'Eglise*, 69; *Autour d'un petit livre*, 111 sq., etc.

2. *Act.*, XIII, 33. Cf. *Rom.*, I, 4 : *Τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* Cf. SANDAY-HEADLAM, *in h. l.* : « It is certain that St Paul did not hold that the son of God *became* Son by the Resurrection. The undoubted Epistles are clear on this point (esp. II *Cor.*, IV, 4; VIII, 9; cf. *Col.*, I, 15-19). At the same time he *did* regard the Resurrection as making a difference — if not in the transcendental relations of the Father to the Son (which lie beyond our cognisance), yet in the visible manifestation of Sonship as addressed to the understanding of men (cf. esp. *Phil.*, II, 9). » Cf. *infra*, p. 313 sqq.

3. Cf. LOISY, *RHLR*, XI, (1906), p. 69.

4. Cf. E. MANGENOT, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres. Rev. de l'Instit. cath. de Paris*, XII (1907), p. 405-408.

5. SANDAY-HEADLAM, *Romans*, p. 9 : « The moments in question are so many steps in the passage through an earthly life of One who came forth from God and returned to God, not stages in the gradual deification of one who began his career as *ψιλὸς ἄνθρωπος.* »

divine, le texte ne suffit pas à le déterminer ; on remarquera d'ailleurs que ce titre de Fils (*υἱός*) de Dieu ne se rencontre certainement[1] que dans deux passages des Actes (IX, 20 ; XIII, 33), et que, dans l'un et l'autre, l'historien reproduit la prédication de saint Paul ; mieux vaut donc en réserver la discussion à l'étude qui sera faite un peu plus bas de la théologie de l'Apôtre. Dans les discours de saint Pierre, Jésus est dit non *υἱὸς θεοῦ*, mais *παῖς θεοῦ*[2] ; cette expression a une valeur indécise : on y reconnaît sans peine une réminiscence de la prophétie relative au serviteur de Iahvé[3], et l'on est porté, par suite, à traduire *παῖς* par « serviteur » ; d'autre part, le livre de la *Sagesse* donnait à *παῖς θεοῦ* le sens de « fils de Dieu[4] », et l'on retrouve certainement cette même signification dans la plus ancienne littérature chrétienne[5]. Il est donc plus sûr de laisser au mot sa signification ambiguë, qu'il avait probablement pour l'auteur même du livre des Actes[6], et que pour nous du moins il a toujours, lorsque le contexte n'en détermine pas la valeur.

En résumé, si l'on considère d'ensemble cette prédication apologétique rapportée au livre des Actes, on y voit au premier plan la foi en Jésus Messie ; mais le messianisme qui s'affirme ici est à la fois plus universel et plus profond que celui

1. Dans VIII, 37, les mots *πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν* semblent une glose propre au texte occidental. Cf. MANGENOT, *l. c.*, p. 413. — 2. III, 13.26 ; IV, 27. 30.

3. *Is.*, XLII, 1 sqq. : הֵן עַבְדִּי אֶתְמָךְ־בּוֹ. Cf. *Mt.*, XII, 18 : *Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα.*

4. *Sap.* II, 13 cf. II, 18. Cf. *supra*, p. 99, n. 2. — Cette signification, observe DALMAN (*Die Worte Jesu*, p. 228) est d'autant plus remarquable, que le livre de la *Sagesse* se réfère certainement à la prophétie du serviteur de Iahvé.

5. *Clem.*, LIX, 2 : *Ὅπως τὸν ἀριθμὸν... τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ... διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Cf. *ib.*, 3. ATHENAG., *Leg.*, 10 : *Ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Εἰ δὲ δι' ὑπερβολὴν συνέσεως σκοπεῖν ὑμῖν ἔπεισιν, ὁ παῖς τί βούλεται, ἐρῶ διὰ βραχέων.* CLEM. AL., *Strom.*, VII, 1, 4 : *Ὁ τοίνυν θεὸν πεπεισμένος εἶναι παντοκράτορα καὶ τὰ θεῖα μυστήρια παρὰ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθὼν πῶς οὗτος ἄθεος;*

6. Dans le même passage, IV, 25-27, le mot *παῖς* est appliqué d'abord à David, puis à Jésus, mais on y rencontre aussi une citation du psaume II, dans lequel le Messie est appelé par Dieu son Fils.

des Juifs : ce que le Christ apporte, c'est le salut, et il l'offre à tous, et seul il peut le donner. Ce rôle transcendant de Seigneur et de Sauveur universel s'appuie sur des relations uniques avec Dieu : c'est de Dieu que Jésus a tout reçu, et il est uni à lui comme nul homme ne l'a été, il est son enfant, son Fils.

Ce catéchisme élémentaire, proposé aux non croyants, apparaît dans la vie des fidèles plus lumineux et plus riche. Dès avant la Pentecôte, au jour de l'élection de saint Mathias, les disciples s'adressent au « Seigneur qui connaît tous les cœurs », et le prient de se choisir lui-même un apôtre[1]. On commence à sentir ici cette présence de Jésus dans son Église, promise par lui à ses apôtres, au jour des adieux (*Mt.*, XXVIII, 20); on la constate encore dans les révélations du Christ à Ananie (IX, 10 sqq.), à saint Pierre (X, 9 sqq.; XI, 5 sqq.), à saint Paul (XXII, 18 sqq.)[2]; ces apparitions ne sont point, comme celles qui précédèrent l'Ascension, des preuves données aux apôtres de la résurrection du Seigneur. Ce sont des interventions du Christ, imprimant, aux moments décisifs, sa direction à son Église, triomphant des frayeurs d'Ananie, des scrupules de Pierre, des dernières hésitations de Paul; il apparaît là, ce qu'il est en effet, d'après la forte expression de Pierre, *ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*.

Et de leur côté ses fidèles se tournent vers lui comme vers le chef toujours présent parmi eux, et capable de les soutenir : le long discours de saint Étienne aux sanhédrites n'exprime qu'une christologie très sommaire : Jésus est le juste dont les prophètes avaient prédit la venue; et pourtant à peine a-t-il fini de parler que, ravi en esprit, il s'écrie : « Voici

1. I, 24. Beaucoup d'exégètes entendent cette prière comme adressée à Dieu, cf. XV, 8 (*ὁ καρδιογνώστης θεός*); il me paraît plus naturel de la rapporter au *κύριος Ἰησοῦς* dont il a été question, I, 21, d'autant que l'élection des Apôtres appartient proprement au Christ; à cet emploi de *καρδιογνώστης* ainsi entendu NESTLE compare *Io.*, II, 24-25; VI, 70.

2. Je ne mentionne pas ici l'apparition du Christ à saint Paul sur le chemin de Damas (IX, 3 sqq.); elle a un tout autre caractère, et doit être rapprochée des apparitions des quarante jours beaucoup plus que de celles qui sont rappelées ici.

que je vois les cieux s'ouvrir, et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu »; on l'entraîne, on le lapide, et sur le point de mourir il prie : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit »; et, tombant à genoux, il s'écrie à haute voix : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché, » et en achevant ces mots, il expire [1]. Ces prières sont un écho fidèle des dernières paroles de Jésus en croix; saint Étienne implore le Christ dans les termes mêmes où Jésus priait Dieu; d'autres martyrs, plus tard, répéteront sa prière [2].

Si d'instinct, à l'heure suprême du martyr, le chrétien invoque Jésus, c'est que cette invocation était devenue pour lui une profonde habitude religieuse. Nous la retrouvons dans cette courte formule « Viens, Seigneur », par laquelle les premiers chrétiens imploraient la venue du Christ; cette prière leur était si familière qu'on la rencontre chez saint Paul, chez saint Jean et dans la *Doctrine des apôtres,* soit en grec, soit même en araméen [3].

A côté de ces prières on trouve ici ou là des fragments d'hymnes en l'honneur du Christ; c'en est un sans doute qu'il faut reconnaître dans ces versets de la Ire épître à Timothée : « Il fut manifesté dans la chair, il fut sanctifié dans l'esprit, il fut vu par les anges, il fut prêché aux nations, il fut cru dans le monde, il fut enlevé dans la gloire [4]. »

C'est encore l'écho d'un hymne chrétien qu'on entend dans l'épître aux Éphésiens : « Réveille-toi, toi qui dors, et lève-toi

1. VII, 55-60. Au rapport d'HÉGÉSIPPE, cité par EUSÈBE (*H. e.*, II, 23, 16), saint Jacques mourut en adressant à Dieu le Père une prière toute semblable : *Παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.*

2. Cf. ED. VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig, 1901), p. 131, citant, entre autres, cette dernière parole du martyr Pionius : *κύριε, δέξαι μου τὴν ψυχήν.*

3. *Apoc.*, XXII, 20 : *Ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ.* I *Cor.*, XVI, 22 et *Did.*, x, 6 : *μαραναθά*, qu'il faut lire probablement מרנא תא, « viens, Notre-Seigneur ». Cf. DALMAN, p. 269; VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 96.

4. I *Tim.*, III, 16 : *Ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,*
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,
ἀνελήφθη ἐν δόξῃ.

d'entre les morts, et le Christ t'éclairera[1]. » Dans les cantiques de l'Apocalypse on peut distinguer aussi avec vraisemblance quelques fragments d'hymnes liturgiques[2]; en tout cas, on doit reconnaître dans ces chants du ciel l'écho des prières chrétiennes[3]; les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards chantent au Christ :

Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu as été immolé et tu as racheté à Dieu dans ton sang des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple, de toute nation, et tu as fait d'eux pour notre Dieu un royaume et des prêtres, et ils règneront sur la terre.

Et les anges reprennent :

Il est digne, l'agneau immolé, de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire, la louange.

Et toutes les créatures qui sont dans le ciel, sur la terre, sous la terre, dans la mer, et tout ce qui s'y trouve, je les entendis qui disaient :

A celui qui est assis sur le trône et à l'agneau la louange, l'honneur, la gloire, la pouvoir aux siècles des siècles.

Et les quatre animaux disaient : Amen, et les vieillards se prosternèrent et adorèrent. (v, 9-13.)

On aura surtout remarqué ici, après les deux hymnes des vieillards et des anges, la doxologie qui célèbre à la fois « Celui qui est assis sur le trône et l'agneau ». Il y aura lieu de revenir sur cette formule, quand nous étudierons la théologie johannique; mais il faut dès maintenant remarquer qu'elle n'est point isolée à l'époque apostolique; on y doit d'ailleurs reconnaître un des traits les plus caractéristiques de la piété chrétienne.

1. *Eph.*, v, 14 : *Ἔγειρε, ὁ καθευδών,*
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

2. SWETE (*Apocalypse*, p. 80) remarque, dans la *καινὴ ᾠδή* (v, 9-10), ces mots répétés deux fois ailleurs (I, 6; XX, 6) dans le livre, à quelques variantes près : *Καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*, et il ajoute : « The fact that this chord is struck thrice in the Apoc. seems to imply special familiarity on the part of both writer and readers with the words as well as the thought : possibly they entered into a primitive hymn. »
3. Cf. VON DER GOLTZ, *l. c.*, p. 136, 137.

La doxologie[1] était chez les Juifs une des formes consacrées du culte; c'était une reconnaissance des attributs propres de Dieu[2] : « à lui appartient (ou : à lui soit) la gloire dans l'éternité[3]. » Cette formule, qu'on pouvait d'ailleurs varier ou développer beaucoup, était exclusivement réservée au culte de Dieu; jamais, ni dans l'Ancien Testament ni dans les apocryphes, on ne trouve de doxologie en l'honneur de Moïse, ni des anges, ni même du Messie.

Dans le Nouveau Testament, la doxologie est rapportée le plus souvent à Dieu le Père[4]; parfois cependant le Christ y est mentionné, soit comme le Médiateur en qui le Père est glorifié[5],

1. Cf. F. H. Chase, *The Lord's prayer in the early church, TS*, i, 3, p. 168-176. C'est à cette étude que sont empruntés la plupart des détails rappelés ici.

2. M. Chase mentionne (p. 168) une autre forme de doxologie qui est plutôt une bénédiction, par ex. I *Chron.*, xxix, 10 : « Béni es-tu, Seigneur Dieu d'Israël »; cette formule, très fréquente dans l'Ancien Testament et particulièrement dans les psaumes, se rencontre souvent aussi dans le Nouveau : *Lc.*, i, 68; *Rom.*, i, 25; ix, 5 ; II *Cor.*, i, 3; xi, 31; *Eph.*, i, 3; I *Pet.*, i, 3. Elle a un sens moins précis et, par suite, un emploi moins réservé que la doxologie proprement dite étudiée ci-dessus. Cf. *Judith*, xiii, 18; *Lc.*, i, 42.

3. *Ps.* xxviii, 1; xcv, 7; ciii, 31; I *Chron.*, xvi, 27; xxix, 11.

4. *Gal.*, i, 4-5 : ... *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*. *Rom.*, xi, 36 : *Ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν*. *Phil.*, iv, 20 : *Τῷ δὲ θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*. I *Tim.*, i, 17 : *Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*. *Ibid.*, vi, 16 : *Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον... ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον· ἀμήν*. I *Petr.*, v, 11 : *Αὐτῷ (τῷ θεῷ) τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*. *Apoc.*, vii, 12 : *Ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*.

5. *Jude*, 25 : *Μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας· ἀμήν*. Il faut en rapprocher *Rom.*, xvi, 27, si on lit avec Westcott-Hort : *Μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ [ᾧ] ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*; si, avec Tischendorf et Nestle, on maintient *ᾧ*, qui est attesté par presque tous les manuscrits, la doxologie se rapportera grammaticalement au Christ, mais la phrase devient d'une interprétation bien difficile. — *Eph.*, iii, 21 : *Αὐτῷ (τῷ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι...) ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· ἀμήν*. L'Église et le Christ ne sont pas présentés ici comme des médiateurs, mais comme le milieu spirituel où les fidèles vivent, et dans lequel Dieu est glorifié; cf. E. Haupt, *in h. l.* : « Vielmehr ist diese Stelle wie kaum eine an-

soit même comme celui qu'on glorifie[1], soit enfin comme étant uni à son Père dans la gloire et étant avec lui l'objet du même culte[2].

Ces invocations, ces hymnes, ces doxologies sont des témoignages très spontanés, mais d'autant plus révélateurs, d'une foi nouvelle. Les historiens qui prétendent que Jésus n'a fait qu'attirer à lui les hommages prodigués jusque-là aux anges et aux autres êtres intermédiaires ne sauraient cependant alléguer aucun culte équivalent à celui-là, aucune formule qui soit, comme celles-ci, pleine de prière et d'adoration. L'auteur de l'épître aux Hébreux écrivait : « Auquel des anges Dieu a-t-il dit jamais : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui? » Nous pouvons reprendre le même argument, et demander aux historiens qui veulent par l'angélologie expliquer la foi au Christ[3] : Quel est donc le dévot de saint Michel, qui lui ait dit, en mourant pour lui : « Seigneur, reçois mon esprit »? ou qui ait dit : « A Dieu et à Michel louange, gloire, honneur, puissance dans les siècles des siècles »?

On s'excuserait d'insister sur une transcendance si évidente, si la conséquence n'en était considérable et trop souvent oubliée : quand, dans l'épître aux Colossiens ou l'épître aux Hébreux, l'apôtre montre combien le Christ est élevé au-

dere ein Beweis für die Richtigkeit der These Deissmanns, dass P. die Formel ἐν Χρ. stets lokal gemeint hat. »

1. II *Tim.*, IV, 18 : *Ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.* II *Petr.*, III, 18 : *Αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.* *Apoc.*, I, 6 : *Τῷ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.* A ces exemples certains, il faut peut-être ajouter *Hebr.*, XII, 20. 21 : *Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης... καταρτίσαι ὑμᾶς... ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.* et I *Petr.*, IV, 11 : ... *ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.* Cf. *Rom.*, XVI, 27 (*supra*, p. 268, n. 5).

2. *Apoc.*, V, 13 : *Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Καὶ τὰ τέσσερα ζῷα ἔλεγον· ἀμήν.* Cf. *ibid.*, VII, 10 : *Ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ.*

3. LUEKEN, *Michaël*, p. 133-166; CHEYNE, *Bible problems*, 213-235.

dessus des anges, certains critiques ne voient là qu'un effort théologique que des spéculations rivales surexcitent et provoquent[1] : c'est une interprétation entièrement inexacte ; la théologie trinitaire de saint Paul le fera reconnaître, mais nulle constatation ne sera plus efficace que celle qui dès maintenant s'impose : si la théologie s'est élevée jusque-là, ce n'est point par une rivalité d'école, c'est parce qu'elle ne pouvait rester en deçà, sans trahir sa foi ; ce n'est pas le génie religieux de saint Paul qui a entraîné des disciples inconscients vers un dogme nouveau ; c'est le Christ et son Esprit qui ont révélé ce mystère aux plus humbles des chrétiens comme au plus grand des apôtres.

Qu'on le remarque bien d'ailleurs, cette foi nouvelle ne pervertit point la foi ancienne, mais la consomme ; Jésus ne sépare point le chrétien de Dieu, il l'y unit. Les hérétiques de Colosses, combattus par saint Paul, font parade d'humilité et détournent de Dieu le culte de leurs disciples, pour l'arrêter sur les anges ; le judaïsme palestinien ou alexandrin de cette époque présente bien des exemples de cette humilité perverse et de ce respect décourageant de la transcendance divine. Dans la religion de l'Église naissante, rien de semblable ; jamais la prière n'a été plus confiante ni plus filiale, l'union à Dieu plus intime ; le Christ n'est pas un intermédiaire qui s'interpose, c'est un médiateur qui rapproche.

De là vient aussi qu'on ne trouve rien ici qui fasse pressentir le dualisme de Marcion ni le monarchianisme de Praxéas : Jésus ne s'oppose point au Dieu de l'Ancien Testament, et ne s'y substitue pas davantage ; le monothéisme des premiers chrétiens ne peut faire doute pour personne, et cependant ils n'éprouvent nul scrupule à implorer, à chanter, à glorifier dans les mêmes termes, au moyen des mêmes formules, Dieu le Père et Jésus-Christ.

Il n'en faudrait pas conclure cependant que le Père et le Fils sont, à un titre identique, l'objet du culte chrétien : on l'a remarqué plus haut, les doxologies en l'honneur du Père

1. LUEKEN, *Michael*, p. 133 sqq., en particulier p. 136 : « Die Fortbildung der Christologie im Kolosserbriefe ist erklärich aus dem Bestreben, den Vorzug Christi vor den Engeln zu erweisen. »

sont les plus fréquentes; il en va de même des hymnes[1] et surtout des prières, plus souvent adressées au Père qu'au Fils[2]. Et, ce qui est bien plus notable, la religion tout entière suppose, du Fils au Père, des relations de dépendance, que jamais elle n'intervertit : elle prie, elle loue, elle glorifie le Père par le Fils et dans le Fils.

De ces formules de prière ou de doxologie on rapprochera les formules de salut par lesquelles saint Paul commence ses épîtres; le plus souvent le Père et le Fils y sont unis comme une seule source de grâce[3]; les autres apôtres, quand ils n'omettent pas toute salutation, se contentent en général de souhaiter d'un mot à leurs correspondants la grâce et la paix; cependant leurs épîtres, elles aussi, s'ouvrent d'ordinaire par la mention ou l'invocation de Dieu et du Christ : « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ... » (*Iac.,* I, 1). « Que la grâce et la paix abondent en vous dans la connaissance de Dieu et de Jésus Notre-Seigneur » (II *Pet.,* I, 2). « Notre communion est avec le Père et son Fils Jésus-Christ » (I *Io.,* I, 3). « Nous recevrons grâce, miséricorde et paix de Dieu le Père, et de Jésus-Christ, le Fils du Père » (II *Io.,* 3). « Jude, serviteur de Jésus-Christ, frère de Jacques, aux élus aimés en Dieu le Père, et conservés à Jésus-Christ » (*Iud.,* 1). Une fois même, l'Esprit est uni à Dieu le Père et à Jésus-Christ : « Pierre, apôtre de Jésus-Christ, aux élus... selon la prescience de Dieu le Père, dans la sanctification de l'Esprit, pour l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus-Christ » (I *Pet.,* I, 1. 2)[4].

Cette union de Dieu et du Christ, se rencontrant dans des écrits d'ailleurs si différents, se présente non comme la conception personnelle d'un théologien, mais comme l'expres-

1. Ainsi, dans l'*Apocalypse :* IV, 8; IV, 11; XI, 17-18; XV, 3-4; XIX, 1-2; XIX, 6-8.
2. Cf. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 89-93; 124-127.
3. Cf. *infra*, p. 291.
4. Chez saint Paul aussi, on trouvera, dans les saluts qui terminent la seconde épître aux Corinthiens (XIII, 13) une formule trinitaire; sur *Apoc.*, I, 4-5 v. note H, à la fin du volume. — On ne trouve pas, dans les écrits apostoliques, de doxologie trinitaire; les plus anciennes que l'on rencontre sont dans *Martyr. Polyc.*, XIV, 3 et XXII, 3.

sion spontanée et toute naturelle de la foi commune. M. Sanday, parlant de la formule toute semblable qu'on lit en tête de la Ire épître aux Thessaloniciens, écrivait : « Ce qu'il y a là de plus remarquable, c'est que Jésus glorifié est ainsi uni à « Dieu le Père ». Considérons quelle signification ceci avait pour un Juif strictement monothéiste; et cependant saint Paul évidemment présente ce rapprochement, non comme un essai qu'il tente, mais comme un axiome fondamental de la foi[1]. » Chez les autres apôtres il en va de même; nul d'entre eux, en parlant ainsi de Dieu le Père et de Jésus-Christ, comme du centre unique de la religion chrétienne, ne nous donne l'impression d'une nouveauté théologique ni même d'un progrès doctrinal; la formule est toute simple, je dirai même toute banale, comme énonçant une foi reçue de tous, et c'est ce qui nous la rend plus précieuse.

C'est la foi commune aussi qui s'exprime dans les titres habituellement donnés à Jésus, et avant tout dans le titre de Seigneur (*Κύριος, Dominus*), qui est devenu comme son nom propre[2]. L'emploi de cette expression est un des faits les plus révélateurs de la foi chrétienne, mais aussi un de ceux dont l'étude est la plus délicate : le mot *κύριος* est loin d'avoir une valeur constante et d'impliquer toujours une adoration ou un culte; employé au vocatif (*κύριε, κύριοι*), ce n'est souvent qu'une simple formule de courtoisie, dont on se sert pour saluer des personnes de considération[3]; déterminé par un génitif qui en restreint la portée, il peut signifier le maître d'un esclave, le possesseur d'une terre ou d'une bête de somme[4]; il ne prend toute sa signification que lorsqu'il est employé absolument : « le Seigneur », *ὁ κύριος;* même dans

1. Art. *Jesus-Christ, DB,* II, 648 b.

2. Cf. DALMAN, *Der Gottesname Adonaj,* surtout p. 81-84; *Die Worte Jesu,* p. 266-272; S. HERNER, *Die Anwendung des Wortes κύριος im N. T.*, Lund, 1903; A. SEEBERG, *Die Anbetung des « Herrn » bei Paulus* (Dorpat, 1891), p. 2-33.

3. *Mt.*, XIII, 27; XXV, 20.22; *Act.*, XVI, 30; etc. Sur l'emploi analogue de *domine* chez les Latins cf. L. FRIEDLAENDER, *Ueber den Gebrauch der Anrede domine im gemeinem Leben,* dans *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*[6] (Leipzig, 1886), p. 442-450.

4. *Mt.*, X, 24; *Lc.*, XII, 46; XIX, 33; *Mt.*, XX, 8; etc.

ce cas, il faut encore considérer quel est celui qui l'emploie : pour un païen, le Seigneur sera souvent un de ses dieux [1]; ce pourra aussi être l'empereur [2]; dans ce cas, l'expression gardera quelque chose de sa transcendance et restera le plus souvent un titre divin [3]; mais cette divinité attribuée aux empereurs ne sera plus qu'une divinité dégradée, que seuls peuvent reconnaître ceux qui, selon l'expression de saint Paul (I *Cor.*, VIII, 5), admettent « plusieurs dieux et plusieurs seigneurs »; mais « pour nous, ajoute l'apôtre, il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, il n'y a qu'un Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ».

Ce texte, plus clairement qu'aucun autre, fait connaître l'usage de saint Paul : les deux termes de *θεός* et de *κύριος* sont pour lui des noms également divins, que l'on ne peut sans blasphème donner à des hommes; ils sont d'ailleurs devenus des noms personnels désignant respectivement le Père et le Fils, bien que parfois le nom de « Seigneur » puisse être appliqué à Dieu le Père [4], et le nom de Dieu au Christ [5]. Cet

1. Sur cet emploi de *κύριος* v. surtout W. H. ROSCHER, *ML*, art. *Kyrios* (DREXLER) et A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*², p. 263-268. Ce titre de *κύριος* n'appartient pas à la terminologie proprement hellénique; il accuse d'ailleurs une conception religieuse, plus orientale que grecque, d'après laquelle les rapports du dieu et du fidèle sont représentés comme ceux d'un maître et d'un esclave. D'après DUMONT, *Inscriptions et monuments figurés de la Thrace* (dans *Archives des missions scientif. et littér.*, 3ᵉ série, t. III, 1876), p. 181, « l'usage était général en Thrace d'appeler les dieux et les déesses *κύριος* et *κυρία* »; cet usage, assez rare en Asie Mineure, est très fréquent en Syrie et en Egypte (DREXLER, *ML*, II, col. 1755-1756). On remarque d'ailleurs que les divinités ainsi appelées sont des divinités qui ne sont pas d'origine grecque ou des divinités grecques assimilées à celles-ci. — 2. *Act.*, XXV, 26.

3. Cf. *supra*, p. 9-18; sur l'effort fait par Domitien pour se faire appeler *Dominus et Deus*, p. 13, n. 0. En Orient, le titre de *κύριος* fut donné spontanément aux empereurs comme celui de *θεός* : on a cité plus haut (p. 15 n. 3) l'inscription de Corinthe de l'an 67, où Néron est appelé *ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων*. De même Trajan est appelé *ὁ κύριος* dans une inscription égyptienne de 106 (*OGI*, 676) et de 116 (*ibid.*, 677; Hadrien, dans une inscription égyptienne de 122 (*ibid.*, 680), de 130 (*ibid.*, 683) et de 136 (*ibid.*, 208).

4. I *Cor.*, III, 5. Cf. VII, 17.

5. V. *infra*, p. 280 sqq.

usage restera celui de l'Église, qui dira dans ses symboles : « Je crois en un seul *Dieu*, le Père tout-puissant... et en un seul *Seigneur*, Jésus-Christ... »

Cette attribution définitive ne fut pas l'œuvre d'un jour ni d'un homme; elle était déjà préparée dans les cercles juifs par la désuétude où tomba le nom de Iahvé[1] et par la différenciation des deux noms divins, Élohim et Adonaï, *θεός* et *κύριος*[2].

Pendant sa vie, Jésus fut d'ordinaire appelé par ses disciples « Maître[3] » et « Seigneur[4] » et lui-même approuva et consacra l'emploi de ces termes[5]. Dans les récits évangéliques, tels qu'on les lit chez saint Marc et saint Mathieu, Jésus est très rarement appelé « le Seigneur[6]; » chez saint Luc, au contraire, et chez saint Jean ce titre lui est souvent donné; l'ange, en annonçant sa naissance aux pasteurs, leur dit : « Aujourd'hui un Seigneur vous est né, c'est le Christ Sei-

1. Dalman (*Der Gottesname Adonaj*, p. 36) remarque que les plus anciens traducteurs grecs emploient encore le nom de Iahvé et le transcrivent dans leurs traductions : Orig., *in ps.* ii (*PG*, xii, 1104) : dès le début du iiie siècle av. J.-C., le nom de Iahvé commence à tomber en désuétude, et la substitution d'Adonaï à Iahvé est un fait accompli au iie siècle (*ib.* p. 78-79).

2. La distinction des deux puissances divines, désignées respectivement par Elohim et Adonaï, se rencontre dans le judaïsme palestinien (*supra*, p. 135 sq.) et est constante chez Philon (p. 179).

3. רַבִּי : *Mc.*, ix, 5; xi, 21; xiv, 45.

4. Le terme araméen le plus souvent employé doit avoir été מָרִי (cf. מָרַנָא, « Notre-Seigneur » dans I *Cor.*, xvi, 22; *Did.*, x, 6), et, en Galilée, קִירִי (cf. Dalman, *Adonaj*, p. 81). Notre-Seigneur fut aussi appelée *ραββουνεί* (רִבּוֹנִי) : *Mc.*, x, 51; *Io.*, xx, 6. Dalman (*Die Worte Jesu*, p. 267) remarque sur ce dernier terme : « Sonst ist es eine merkwürdige Thatsache, dass in der alt. jüdischen Litteratur, abgesehen von den Targumen, רִבּוֹן fast nur von Gott gebraucht wird. »

5. *Mt.*, x, 24-26, cf. *Lc.*, vi, 40; *Mc.*, xi, 3, cf. *Mt.*, xxi, 3, *Lc.*, xix, 31; *Mt.*, xxvi, 18, cf. *Lc.*, xxii, 11.

6. Il est probable que dans la prophétie d'Isaïe, xl, 3, citée par *Mc.*, i, 3 (cf. *Mt.*, iii, 3, *Lc.*, iii, 4, *Io.*, i, 23), le mot *κύριος* est entendu du Christ : *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.* — Dans *Mt.*, xxviii, 6, *ὅπου ἔκειτο* [*ὁ κύριος*], les deux derniers mots son considérés par les éditeurs comme une glose occidentale. — Dans la finale de *Mc.*, on trouve deux fois *ὁ κύριος* : xvi, 19. 20.

gneur[1], » et l'évangéliste lui-même, rapportant les actions ou les paroles du Christ, dit souvent : « Le Seigneur vit... », « le Seigneur choisit... », « le Seigneur dit... »[2]; chez saint Jean, c'est surtout après la résurrection de Jésus que ce titre lui est donné[3].

Dans tous ces cas, le titre de Seigneur n'exprime plus seulement le respect ni même la vénération ; c'est un terme proprement théologique, réservé au Christ, comme à Dieu son Père[4]. Le livre des Actes et les épîtres achèvent d'en déterminer la portée.

On y remarquera d'abord plusieurs citations de l'Ancien Testament, où le nom divin de Seigneur est interprété comme se rapportant au Christ. C'est ainsi que saint Marc déjà interprétait Isaïe (XL, 3) : « Voix de celui qui crie dans le désert : préparez le chemin du Seigneur[5]. » Saint Pierre entend de même le psaume XXXIV, 9 : « Si vous avez goûté combien le Seigneur est doux[6], » et *Is.*, VIII, 12. 13 : « Ne les craignez pas (ceux qui nous persécutent), mais honorez le Seigneur, le Christ[7]. » Saint Paul, plus souvent encore, fera de ces applications : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur, sera sauvé », écrira-t-il aux Romains (X, 13) en appliquant au Christ le texte classique de Joël (III, 5)[8]; de même, aux Co-

1. *Lc.*, II, 11 : *Χριστὸς κύριος* se lit aussi : *Thren.*, IV, 20 et *Ps. Sal.*, XVII, 36; mais dans ces deux textes il faut voir sans doute une mauvaise traduction de מְשִׁיחַ יהוה, « le Christ du Seigneur ». Cf. DALMAN, *Adonaj*, p. 82.

2. VII, 13; X, 1. 39. 41; XI, 39; XII, 42; XIII, 15; XVII, 5. 6; XVIII, 6; XIX, 8. 34; XXII, 61; XXIV, 3. 34.

3. XX, 2. 13. 18. 20. 25; XXI, 7. 12. Avant la résurrection : IV, 1; VI, 23; XI, 2.

4. On peut comparer la spécification progressive de mot אדני. Cf. DALMAN, *Der Gottesname Adonaj*, surtout p. 73 sqq. L'hébreu d'ailleurs eut cet avantage sur le grec de pouvoir attribuer au nom divin une forme et une accentuation spéciales.

5. Le texte de Malachie, uni par saint Marc (I, 2) au texte d'Isaïe, en détermine l'application au Christ : *ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου.*

6. I *Pet.*, II, 3 : *εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος· πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον ..*

7. I *Pet.*, III, 14-15 : *τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε, κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε.*

8. HERNER (*l. c.*, p. 15) interprète dans ce sens la citation faite par

rinthiens (I *Cor.*, II, 16) : « Qui connaît la pensée du Seigneur, et peut l'instruire (*Is.*, XL, 13)? Mais nous, nous avons la pensée du Christ; » et plus bas (X, 9), rappelant d'après le psaume XCV, 8-9, les infidélités des Juifs au désert : « Ne tentons pas le Seigneur, comme plusieurs des Juifs l'ont tenté », et (X, 21), reprenant un texte de Malachie (I, 7. 12) : « Vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons. » C'est au Christ encore que l'épître aux Hébreux (I, 10-11) applique le texte du psaume CII, 26-28 : « C'est toi qui, dès l'origine, ô Seigneur, as fondé la terre, et les cieux sont l'œuvre de tes mains; eux ils périront; toi tu demeures... »

Ces citations, et les autres semblables qu'on y peut ajouter[1], ne sont pour la plupart que des allusions, et non pas des interprétations définitives; ce serait donc en forcer la portée

saint Pierre de ce même texte de Joël : *Act.*, II, 20-21. Cette interprétation me semble douteuse.

1. Dans un des documents les plus anciens de la littérature chrétienne (II *Thess.*, I, 7 sqq.), la parousie du Christ est décrite sous les traits que les anciens prophètes appliquaient à la venue de Iahvé. Cf. LIGHTFOOT, *Notes on epistles of St Paul from unpublished commentaries* (London, 1904), p. 102 : « In the passage before us we have chiefly to notice the fearlessness with which the Apostle applies the phenomena presented in the O. T. as the symbols of the divine presence, the attendant angels (*Ps.* LXVIII, 17), and the flame of fire (*Ex.*, III, 2; XIX, 18; *Deut.*, IV, 11; *Ps.* CIV, 4; *Is.*, LXVI, 15; *Mal.*, IV, 1; also *Dan.*, VII, 9-10, where both images are found combined), to the appearing of our Lord. In some cases the very expressions used in the Hebrew prophets of God have been adopted by St Paul in speaking of Christ. We have a remarkable instance of this in the words *ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* borrowed from Isaiah (II, 10. 19. 21 ; XIX, 16). » — De même chez saint Jean (XII, 41) la théophanie d'Isaïe (VI, 1) est interprétée comme une vision du Christ; dans l'*Apocalypse*, I, 14, le Christ est représenté sous les traits prêtés par Daniel (VII, 9) à l'Ancien des jours. On peut encore comparer, entre autres textes, *Apoc.*, III, 19 et *Prov.*, III, 12; *Apoc.*, V, 6 et *Zach.*, IV, 10; *Apoc.*, XVII, 14 et *Deut.*, X, 17; *Hebr.*, I, 6 et *Deut.*, XXXIII, 43 (d'après les LXX); *Hebr.*, III, 7 et *Ps.*, CXV, 7-11. Ces applications sont particulièrement fréquentes dans l'*Apocalypse* (cf. *infra*, p. 367 sqq.).

Tous ces traits constituent un ensemble dont la signification doctrinale est très grande; ils ne marquent pas la substitution du Christ à Iahvé, ni son identification personnelle avec lui, mais la majesté unique que les chrétiens reconnaissent et adorent dans l'un et dans l'autre. Cf. WESTCOTT, *Hebrews*, p. 90-93, note sur « the application to Christ of words spoken in the O. T. of the Lord ».

que de vouloir déterminer par elles la signification des textes prophétiques. Mais ce qu'on doit y voir, c'est le sens qu'avait alors pour les chrétiens le titre de Seigneur donné au Christ : il avait bien la valeur d'un nom divin, puisque, quand on le rencontrait, employé dans ce sens par les prophètes, on pouvait l'entendre indifféremment soit de Dieu le Père, soit de Jésus-Christ.

La même valeur apparaît aussi manifestement dans de nombreuses locutions très traditionnelles et très caractéristiques, qui, dans le Nouveau Testament, se rapportent tantôt à Dieu le Père, tantôt au Christ. Ainsi en est-il de « l'invocation du nom du Seigneur[1] »; dans l'Ancien Testament et les apocryphes, cette expression est d'un usage constant pour signifier le culte de Iahvé; ceux qui « invoquent le nom du Seigneur » sont ceux qui lui appartiennent, qui le craignent, qui l'adorent[2]. Les chrétiens ont conservé l'usage de cette formule; ils l'appliquent parfois au Père[3], beaucoup plus souvent à Jésus-Christ : quand saint Paul vient à Damas, il a mission d'emprisonner « ceux qui invoquent le nom de Jésus » (*Act.*, IX, 14. 21); Ananie lui est envoyé par le Christ, il le guérit et lui dit : « Que tardes-tu? lève-toi, reçois le baptême et purifie-toi de tes péchés, en invoquant le nom de Jésus. » Au début de sa première lettre aux Corinthiens (I, 2. 3), saint Paul salue « l'Église de Dieu qui est à Corinthe, ceux qui sont sanctifiés dans le Christ Jésus, les saints élus, avec tous ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Plus tard, écrivant à Timothée (II *Tim.*, II, 22), il lui recommande de conserver la paix avec « tous ceux qui d'un cœur pur invoquent le Seigneur. »

Sans doute, il serait excessif de vouloir donner partout à cette formule le sens technique d'adoration du Christ[4]; elle

1. Cf. ZAHN, *Skizzen*, p. 276; A. SEEBERG, *Anbetung des Herrn bei Paulus*, p. 41; VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 100, 128; CREMER, s. v. ἐπικαλεῖσθαι.

2. Cf. *Gen.*, XIII, 4; XXI, 33; XXVI, 25; *Deut.*, XXXII, 3; I *Reg.*, XVIII, 24; *Ps.* LXXIX, 6; LXXX, 18; CV, 1; *Is.*, LXIV, 6; *Jer.*, X, 25; *Thren.*, III, 55; *Soph.*, III, 9; *Zach.*, XIII, 9; *Joël*, II, 32, etc. — 3. *Act.*, II, 21.

4. C'est un point que VON DER GOLTZ (p. 128) a bien établi contre Zahn et Seeberg.

peut signifier la confession, la prière, le culte sous ses différentes formes; mais il est indubitable qu'elle a conservé dans le Nouveau Testament toute la valeur religieuse qu'elle avait dans l'Ancien, et qu'elle a la même signification quand elle est appliquée à Dieu le Père ou à Jésus; « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » : cette phrase de Joël n'a rien perdu de son énergie ni dans le livre des Actes (II, 21), où saint Pierre l'applique à Dieu, ni dans l'épître aux Romains (X, 13), où saint Paul l'applique au Christ.

Il faudrait faire les mêmes remarques sur « la crainte du Seigneur[1] », « la grâce du Seigneur[2] », « la foi au Seigneur[3] », « la conversion au Seigneur[4] », « le service du Seigneur[5] », « la prédication » ou « la parole du Seigneur[6] », « la voie du Seigneur[7] », « la volonté du Seigneur[8] ». Toutes

1. *Act.*, IX, 31 : *πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου*. Cf. II *Cor.*, V, 11 : *εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου*. *Ephes.*, V, 21 : *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ*.

2. *Act.*, XIV, 3 : *παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι ἐπὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ*. XV, 40 : *παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν*. Cf. XV, 11 : *διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πιστεύομεν σωθῆναι*. *Rom.*, XVI, 20. 24; I *Cor.*, XVI, 23; II *Cor.*, XIII, 13; *Gal.*, VI, 16, etc.

3. *Act.*, IV, 14 : *προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ*. IX, 42 : *ἐπίστευσαν πολλοὶ ἐπὶ τὸν κύριον*. XI, 17 : *πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*. XIV, 23 : *παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν*. XVI, 31 : *πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν, καὶ σωθήσῃ*. XVIII, 8 : *ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ*. XX, 21 : *τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*.

4. *Act.*, IX, 35 : *οἵτινες ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον*. XI, 21 : *πολύς τε ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον*. Cf. XV, 19 : *τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν*.

5. *Act.*, XIII, 2 : *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ*. XX, 19 : *δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης*.

6. *Act.*, VIII, 25 : *διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου*. XIII, 12 : *ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου*. XIII, 48-49 : *ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου ... διεφέρετο δὲ ὁ λόγος τοῦ κυρίου*. Cf. XV, 35-36; XIX, 10. 20.

7. *Act.*, XIII, 10 : *οὐ παύσῃ διαστρέφων τὰς ὁδοὺς τοῦ κυρίου τὰς εὐθείας* (*Os.*, XIV, 10). XVIII, 25-26 : *οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου... καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ... ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ*.

8. *Act.*, XXI, 14 : *τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω*. — On pourrait faire des remarques analogues sur les expressions eschatologiques « le jour du Seigneur», « la parousie du Seigneur », rapportées soit au Père (*Act.*, II, 20) soit au Christ (I *Thess.*, V, 2; II *Thess.*, II, 2, etc.). Cf. *supra*, p. 240. Sur toutes ces expressions, cf. MANGENOT, art. cité, p. 421.

ces expressions pourront être rapportées tantôt au Père, tantôt au Fils; souvent même il sera impossible de discerner l'interprétation la plus probable, l'écrivain sacré ayant laissé l'option indécise.

Rien n'est plus significatif que ces habitudes de langage; on y saisit plus clairement que dans toutes les thèses ce que la religion chrétienne présente dès l'origine de nouveau et en même temps de traditionnel : la croyance au Christ, le culte du Christ apparaît au premier plan, et cependant l'antique foi à Iahvé n'est pas supplantée par cette foi nouvelle, elle ne s'est pas non plus transformée en elle, ni juxtaposée à elle; le culte chrétien ne s'adresse pas à deux Dieux, ni à deux Seigneurs, et cependant il se porte avec la même confiance et le même amour vers Jésus et vers son Père. Les paroles du Christ, rapportées par saint Jean, nous aideront à interpréter cette attitude, et inversement cette vie chrétienne, mieux connue, encadrera les récits de saint Jean et en confirmera la valeur historique. « Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi »; « qui me voit, voit mon Père »; « la vie éternelle, c'est de te connaître, toi seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Ces paroles ne sont-elles pas tout le programme de la religion chrétienne, telle qu'elle se manifeste dans les Actes et dans les épîtres?

Toutes ces manifestations sont des preuves certaines de la foi en la divinité du Christ, mais si on les veut bien entendre, il faut remarquer que cette divinité n'apparaît jamais comme indépendante ni même comme distincte de celle du Père; certains historiens en prennent occasion pour méconnaître ici une foi trinitaire; « Jésus et les apôtres, disent-ils, sont tout aussi rigoureusement monothéistes que Moïse et les prophètes[1] »; rien n'est plus vrai, mais la profession de la Tri-

1. E. Ménégoz, *Etude sur le dogme de la Trinité* (Paris, 1898), p. 12. L'auteur ajoute un peu plus bas : « Si les disciples de Jésus avaient vu en leur Maître une incarnation de Jéhovah, ils lui auraient rendu des hommages divins sous la forme usuelle, en lui offrant des sacrifices. Or, ils n'en ont rien fait, ni de son vivant ni après sa mort et sa résurrection. Les membres de la première communauté chrétienne de Jérusalem continuèrent, comme par le passé, à offrir des sacrifices à Jéhovah. » Si cette objection avait quelque valeur, elle prouverait que

nité garantit la foi monothéiste, loin de la menacer; les grands théologiens du IVe siècle aimeront à développer cette vérité et à la mettre dans tout son jour; dès les temps apostoliques, les faits la démontrent : aux chrétiens judaïsants de Laodicée et de Colosses, que tente le culte des anges et des êtres intermédiaires, il suffira de rappeler la divinité du Christ pour rendre à leur monothéisme sa vigueur et son intransigeance; de même, pour mettre les Corinthiens en garde contre l'idolâtrie et le polythéisme, saint Paul leur redira que nous n'avons qu'un Dieu, le Père, et qu'un Seigneur, Jésus-Christ.

On a déjà remarqué plus haut que ce texte de saint Paul caractérisait très exactement l'usage chrétien, qui tendait dès lors à donner à ces deux termes la valeur de deux noms personnels, réservant le nom de Dieu au Père, le nom de Seigneur au Christ[1]. Aussi, de même que, chez saint Paul du moins, le Père est très rarement appelé le Seigneur, ainsi le Christ est rarement appelé Dieu. Cependant, dans son discours de Milet, saint Paul exhorte les presbytres à « régir l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son sang[2] »; écrivant aux Romains, il leur rappelle que des Juifs « est issu selon la chair le Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni dans les siè-

l'Eglise ne croit pas à la divinité du Christ, lorsque, dans sa liturgie, elle offre au Père tout-puissant la victime sainte, le corps et le sang du Seigneur. Cf. concil. Carthagin. III (a. 397), can. 23 (Mansi, III, 884) : « Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio »; de même que Dieu a tout fait par le Christ, ainsi tout est offert à Dieu par le Christ et dans le Christ; c'est là le sens du culte des chrétiens, et c'est là leur foi trinitaire.

1. On ne saurait voir dans cette répartition un indice de subordinatianisme : le mot κύριος, quand il est employé comme nom divin, est aussi incommunicable que le mot θεός; quand Philon et les rabbins de Palestine différenciaient les deux noms pour les attribuer à deux puissances, ils leur reconnaissaient une valeur égale, et n'ont jamais songé à établir de l'un à l'autre une subordination. Il y a seulement cette différence entre les deux, que κύριος, comme אדני, est susceptible d'emplois profanes, que θεός et אלהים ne comportent pas.

2. *Act.*, XX, 28 : τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ : אB, WESTCOTT-HORT, NESTLE; τοῦ κυρίου : ACDE, TISCHENDORF, BLASS. Cf. la note de WESTCOTT, *Select readings*, p. 98-100. Du point de vue théologique, les deux leçons ont même valeur; et la citation du psaume (LXXIV, 2) garantit le sens du nom divin.

cles[1]; » à Tite il représente les chrétiens comme « attendant la bienheureuse espérance et l'apparition de notre grand Dieu et Sauveur Jesus-Christ[2] ». Saint Pierre, de même, exalte la justice « de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ[3] », et l'on sait que l'évangile de saint Jean s'ouvre et se ferme sur une profession de la divinité de Jésus-Christ : « Le Verbe était Dieu » (I, 1); « mon Seigneur et mon Dieu! » (XX, 28).

Ces textes sont à coup sûr très précieux[4], ils confirment ce que l'étude de la foi chrétienne nous a déjà révélé; je ne pense pas qu'ils y ajoutent rien. Il faut remarquer en outre qu'ils ne prennent toute leur signification et ne sont fixés dans leur sens théologique que par les documents qui les encadrent, et, plus généralement, par la foi chrétienne qu'ils expriment et qui est connue d'ailleurs. Beaucoup d'historiens aiment à rappeler les apothéoses alors si prodiguées[5], les noms de Dieu et de Sauveur décernés aux rois ou empereurs vivants ou morts; ils font remarquer la similitude de ces titres avec ceux qui sont donnés au Christ, surtout dans les pastorales et dans la II[a] Petri[6]. Sans doute, nul ne prétend

1. *Rom.*, IX, 5. Cf. *infra*, p. 317 et n. 3.

2. *Tit.*, II, 13 : *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* — Dans son article sur *σωτήρ* (*ZNTW*, V (1904), p. 353), M. WENDLAND, après avoir commenté ce texte et II *Pet.*, I, 1, ajoute qu'il n'a pas jugé dignes de mention les interprétations erronées qu'on en a données, en niant, par exemple que, dans *Tit.*, *τοῦ μεγάλου θεοῦ* se rapportât au Christ ou en effaçant, dans II *Pet.*, *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Nous nous rangeons sur ce point à son avis.

3. II *Pet.*, I, 1 : *ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Peut-être doit-on citer aussi II *Thess.*, I, 12 : *κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*; mais, dans ce dernier passage, il semble que les habitudes de style de saint Paul suggèrent la distinction des deux membres (*θεοῦ-κυρίου*).

4. Le moindre intérêt de ces textes serait de rappeler à la réalité les historiens assez distraits pour écrire que « l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ ne se rencontre réellement point dans le Nouveau Testament » (GUIGNEBERT, *Modernisme et tradition catholique en France,* Paris, 1908, p. 118).

5. V. *Supra*, p. 9-18.

6. WENDLAND (*l. c.*, p. 349) signale surtout II *Tim.*, I, 18 sqq., *Tit.*, II, 11 sqq., III, 4 sqq., II *Pet.*, I, 1, et écrit : « Die Epiphanie des Soter, die allen Menschen Heil und Licht bringt, die Verbindung des *θεὸς καὶ σωτήρ*, die Ewigkeit seiner Person und seiner Wirkungen, seine

que le culte du Christ ait été inspiré par les mêmes sentiments de flatterie et d'adulation que le culte des empereurs; mais l'on pense que l'attachement et l'enthousiasme des disciples a fait plus facilement de Jésus un Dieu, dans ces milieux où les titres et les honneurs divins étaient si aisément décernés.

Pour juger cette théorie, il faut remarquer que les chrétiens, comme les Juifs d'où ils sont sortis, n'ont jamais eu que de l'horreur pour ces apothéoses. Dans l'Apocalypse déjà, le culte d'Auguste apparaît comme le grand ennemi; le temple de Rome et d'Auguste à Pergame est le trône de Satan, et Antipas, dans cette même ville, a préféré le martyre au blasphème [1]; désormais et pendant trois siècles le culte de César sera le plus grand obstacle de la foi chrétienne, et c'est lui qui fera le plus de martyrs [2]. Cette intransigeance fut toujours incomprise des païens : « Quel mal, dira plus tard à Polycarpe l'irénarque Hérode, quel mal y a-t-il à dire : César est Seigneur [3]? » Il ne comprenait pas ce qu'était la foi chrétienne

χάρις und δόξα, seine φιλανθρωπία, — das alles sind Begriffe, die uns in ähnlicher Verbindung im hellenistischen und römischen Herrscherkult begegnet wird. » Ces rapprochements seraient à discuter, mais nous ne voyons aucun motif de les récuser tous a priori; de même que saint Jean a emprunté au vocabulaire hellénique le terme λόγος pour lui donner une nouvelle valeur, de même saint Paul a pu choisir de préférence des termes familiers à ses lecteurs, comme μεγὰς θεός ou θεὸς καὶ σωτήρ (ou μακάριος θεός : I *Tim.*, I, 11). Mais il faut remarquer aussi que le nom de Sauveur était dans l'A. T. un attribut divin (I *Sam.*, XIV, 39; II *Sam.*, XXII, 13; *Ps.* CXVIII, 25); saint Paul a donc pu s'inspirer ici de la tradition biblique. De plus, dans la langue hellénique, θεὸς καὶ σωτήρ est le plus souvent employé absolument, dans le N. T. il est toujours déterminé par un génitif : θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν, ce n'est plus seulement un titre d'honneur, c'est l'expression de la relation qui nous unit à Dieu et au Christ. Enfin, il faudrait des arguments bien considérables pour admettre que les apôtres ont fait des emprunts notables au vocabulaire théologique d'une religion abhorrée. — En tout cas, il faut observer que des textes cités la moitié se rapportent à Dieu le Père; si donc l'on voulait admettre ici une influence hellénique, il faudrait la reconnaître tout aussi bien dans l'expression de la foi en Dieu que dans celle de la foi au Christ.

1. II, 13. Pergame avait été la première cité d'Asie à élever, dès l'an 29, un temple à Rome et Auguste (TAC., *Ann.*, III, 37); cf. SWETE, *in h. l.*; M. GOGUEL, *Les chrétiens et l'empire romain à l'époque du N. T.* (Paris, 1908), p. 30.

2. Cf. BEURLIER, *Le culte impérial*, p. 271-281.

3. *Martyr. Polyc.*, 8.

ni ce que signifiait cette expression toute simple, en laquelle saint Paul la résumait : « Jésus est Seigneur. »

Κύριος Καῖσαρ, Κύριος Ἰησοῦς, deux formules en apparence toutes semblables, et auxquelles des historiens superficiels pourront prêter la même valeur; en réalité, elles n'ont de commun que les mots; ceux qui disent : *Κύριος Καῖσαρ*, ouvrent largement leur panthéon, ils sont prêts à placer, dans leur chapelle domestique, une statue du Christ à côté de celles d'Orphée, d'Abraham et d'Apollonius de Tyane [1], et à offrir à tous ces dieux familiers leur adoration banale et leur encens. Le chrétien a donné sa foi au Christ, et ne peut faire ce partage. « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un Seigneur unique »; cette parole est pour lui, comme pour Moïse, comme pour Jésus, le premier des commandements; et il s'y attache plus étroitement en répétant avec saint Paul : « Pour nous, il n'y a qu'un Dieu, le Père; il n'y a qu'un Seigneur, Jésus-Christ. »

§ 2. — L'Esprit-Saint.

L'étude qui vient d'être faite du christianisme naissant et de son culte y a montré Dieu le Père et Jésus-Christ très intimement unis dans les prières, les doxologies, les hymnes, et, en général, dans les diverses expressions de la foi et de la religion chrétiennes. Le Saint-Esprit leur est très rarement associé [2]; nulle part on ne voit de prières adressées à lui ni d'hymnes en son honneur. Et cependant, dans cette histoire de nos origines religieuses, la croyance à l'Esprit-Saint apparaît comme un des traits les plus caractéristiques et les plus profonds de la foi chrétienne; elle remplit tous les récits des Actes [3], et l'on a pu appeler ce livre l'évangile de l'Esprit-

1. On sait qu'ainsi fit Alexandre Sévère (Lampridius, 29).

2. On le trouve deux fois associé au Père et au Fils dans une formule de salut : II *Cor.*, xiii, 13 et I *Pet.*, i, 2 (cf. *supra*, p. 271).

3. Il ne sera pas question ici des épîtres catholiques; la doctrine de l'Esprit-Saint y est peu développée : en dehors du texte qui vient d'être cité (I *Pet.*, i, 2), on ne peut relever que de brèves mentions de « l'Esprit du Christ » (*ib.*, i, 11), de « l'Esprit-Saint envoyé du ciel » (i, 12); de « l'Esprit de Dieu qui se repose sur vous » (iv, 14); de

Saint : de même, en effet, que les quatre évangiles nous racontent la vie du Christ et sa mission ici-bas, ainsi ce cinquième évangile décrit la vie et l'action du Saint-Esprit dans l'Église et par l'Église. Ce récit s'ouvre par les promesses de Notre-Seigneur assurant les Apôtres qu'ils recevront la vertu de l'Esprit qui descendra sur eux ; dès le chapitre IIe on voit ces promesses se réaliser, le jour de la Pentecôte, et dès lors les manifestations de l'Esprit se multiplient, transformant les âmes et fécondant l'Église. C'est bien là l'effusion promise aux jours messianiques, et saint Pierre en effet rappelle aux Juifs la prophétie de Joël : « En ce jour-là, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair. » (II, 17.)

La doctrine qui apparaît, à la lumière de ces faits, est, en bien des points, la doctrine déjà exposée dans les livres prophétiques ou sapientiaux : l'Esprit[1] est répandu sur les hommes[2], il vient en eux[3], il tombe sur eux[4], il les saisit et les transporte[5]. Le plus souvent, il est représenté comme un don[6] accordé par Dieu et reçu par les hommes[7]; c'est un principe de sanctification, il remplit ceux qui le possèdent[8]; parfois, pour exprimer les vertus qu'il produit dans l'âme, on dit qu'elle est pleine d'Esprit-Saint et de sagesse (VI, 3. 10), et de foi (VI, 5 ; XI, 24), et de joie (XIII, 52).

A côté de tous ces textes où l'Esprit est représenté comme une force impersonnelle, on en trouve d'autres qui le manifestent comme une personne ; ce double aspect nous est apparu jadis dans la doctrine de la Sagesse[9]; on le retrouve ici, mais plus accusé, la personne de l'Esprit-Saint étant plus vivante au livre des Actes, que n'est celle de la Sagesse dans

« l'Esprit-Saint qui a porté » les hommes inspirés (II *Pet.*, I, 21); saint Jude exhorte les fidèles à « prier dans l'Esprit-Saint » (20).

1. Au livre des *Actes*, l'Esprit-Saint est appelé le plus souvent l'Esprit ou l'Esprit-Saint, deux fois (V, 9 ; VIII, 39) l'Esprit du Seigneur, une fois (XVI, 7) l'Esprit de Jésus.

2. II, 17-18 (*Joël*, III, 1), 33 ; X, 45.

3. I, 8 ; XIX, 6. — 4. X, 44 ; XI, 15. — 5. VIII, 39.

6. II, 38 : *Τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Cf. X, 45.

7. XV, 8 ; VIII, 15. 17.19 ; X, 47 ; XIX, 6.

8. II, 4 ; IV, 8.31 ; IX, 17 ; XIII, 9.52.

9. *Sap.*, IX, 2 : « Donnez-moi la Sagesse qui est assise près de votre trône »; cf. *supra*, p. 117 et n. 4.

le livre alexandrin. Derrière les vieux prophètes, c'est l'Esprit-Saint qu'on aperçoit, « prédisant par la bouche de David... » (I, 16), « disant par Isaïe... » (XXVIII, 15)[1]. Aujourd'hui surtout, il parle, agit, conduit l'Église ; il est l'acteur caché, mais principal, de tout le drame. Quand Ananie et Saphire cherchent à tromper les apôtres, c'est l'Esprit qu'ils tentent (V, 9), c'est à lui qu'ils mentent (V, 3). C'est l'Esprit-Saint qui, sur la route de Gaza, dit à Philippe : « Approche-toi, joins-toi à ce char[2] »; c'est lui qui, à Joppé, dit à Pierre : « Voici que deux hommes te demandent; lève-toi, descends, et suis-les[3]. » Un peu plus tard, les apôtres et les presbytres de Jérusalem formulent ainsi leur décret : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous... » (XV, 28).

Dans le récit de la mission de saint Paul, le rôle de l'Esprit-Saint n'est pas moins évidemment personnel : « Comme (les fidèles d'Antioche) priaient et jeûnaient, l'Esprit-Saint dit : Séparez-moi Barnabé et Saul pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés; alors ils jeûnèrent, prièrent, leur imposèrent les mains, et les congédièrent. Et eux, envoyés par l'Esprit-Saint, descendirent à Séleucie... » (XIII, 2-4). Plus tard, Paul et Silas « parcoururent la Phrygie et le pays galate, étant empêchés par l'Esprit-Saint de prêcher la parole en Asie; arrivés sur les confins de la Mysie, ils voulurent pénétrer en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus ne le leur permit pas » (XVI, 6. 7).

Plus tard encore, quand saint Paul revient à Jérusalem, et poursuit son voyage malgré les avertissements et les supplications des frères, il leur dit à Milet : « Je ne sais ce qui m'attend à Jérusalem, mais dans toutes les villes l'Esprit-Saint m'atteste que j'y trouverai la prison et la souffrance » (XX, 22-23), et, dans la suite de son discours, il exhorte ceux « que l'Esprit-Saint a établis évêques » (*ib.*, 28). A Césarée, il devait recevoir un dernier avertissement, le plus solennel de tous ; le

1. Ailleurs (IV, 25), Dieu parle « par l'Esprit-Saint » (le texte de ce passage est très troublé : *Ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών*); de même, les prophètes chrétiens (XI, 28 ; XXI, 14).

2. VIII, 29; cf. VIII, 26, le rôle tout à fait analogue prêté à l'ange du Seigneur : *ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι...*

3. X, 19 ; cf. XI, 12.

prophète Agabos vient à lui, « prend la ceinture de Paul, se lie les mains et les pieds, et dit : Ainsi parle l'Esprit-Saint : L'homme à qui est cette ceinture, sera lié ainsi à Jérusalem » (XXI, 11). Dans cette scène, dont le symbolisme rappelle si fidèlement celui des anciens prophètes, de Jérémie par exemple, on retrouve aussi la formule solennelle dont ils se servaient, mais au lieu de lire : « Ainsi parle Iahvé », Agabos dit : « Ainsi parle l'Esprit-Saint ».

Ce rapprochement exprime assez clairement la foi du prophète en la divinité de l'Esprit; au reste cette divinité ne peut pas faire de doute[1]; toute la tradition juive l'affirmait, et, dans ce livre même, les opérations attribuées à l'Esprit, l'inspiration des prophètes, la sanctification des fidèles, sont des œuvres purement divines. Toutes les difficultés qui plus tard seront soulevées contre ce dogme viendront de la conception philosophique ou gnostique des êtres intermédiaires, mais n'auront aucune racine dans la tradition juive ou chrétienne[2].

Le point qui mérite surtout l'étude, c'est le caractère personnel du Saint-Esprit; la doctrine juive l'avait laissé dans l'ombre; ce livre le met en pleine lumière. A moins de refuser toute créance à l'auteur des Actes, et de mettre à sa charge tous les traits relevés plus haut, il faut convenir que la première communauté chrétienne vivait, si l'on peut dire, dans la familiarité de l'Esprit-Saint; c'est lui qui provoque les démarches décisives de saint Pierre, qui dicte le décret des apôtres, qui choisit ses missionnaires, et leur trace la voie.

Son action en tout cela ressemble beaucoup à celle du Christ ressuscité : l'Esprit-Saint envoie saint Pierre au centurion Corneille (X, 19), comme le Seigneur avait envoyé Ananie à Saul (IX, 10); de même que Jésus ne permet pas à saint Paul de rester à Jérusalem, mais l'envoie aux nations (XXII, 17), ainsi l'Esprit de Jésus ne lui permet pas de passer en Bithynie, mais le conduit en Troade (XVI, 7).

On peut comparer aussi, en certains points, l'action du Saint-Esprit avec celle de l'ange du Seigneur[3], mais ces simi-

1. Cf. V, 3-4 : οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ.
2. Cf. SWETE, *The Holy Spirit in The N. T.*, p. 288.
3. Cette ressemblance apparaît surtout dans les récits relatifs à

litudes d'attributions ne sauraient évidemment nous autoriser à identifier entre eux ces différents agents : de même que l'ange n'est ni l'Esprit ni le Christ, ainsi on doit distinguer l'Esprit-Saint et Jésus-Christ. Les récits mêmes de ces manifestations divines indiquent assez cette distinction : quand le Christ intervient auprès de ses fidèles, c'est comme un Maître bien connu d'eux, et avec qui ils s'entretiennent : Ananie, effrayé de la mission qui lui est confiée, objecte que Saul est un persécuteur ; Paul, confiant dans l'autorité que lui donne son passé et sa conversion, insiste pour prêcher à Jérusalem. Nulle part, on ne trouve un dialogue semblable engagé avec l'Esprit-Saint : on reçoit de lui des inspirations et des ordres, et on lui obéit.

Cette différence d'attitude vient sans doute du souvenir de la vie du Christ ici-bas, et des rapports familiers qu'il y avait eus avec ses disciples ; mais elle ne s'explique pas entièrement par là : vis-à-vis du Père céleste aussi, les chrétiens ont un abandon, une expansion filiale, qu'ils n'ont pas vis-à-vis du Saint-Esprit ; ces remarques sont à rapprocher de celle que nous faisions au début de ce chapitre : on ne rencontre pas dans les écrits apostoliques de prières adressées au Saint-Esprit comme au Père et au Fils. On sera peu surpris par ces faits, si l'on se souvient que le Saint-Esprit, depuis si longtemps reconnu par les Juifs comme une force divine, n'apparaît que peu à peu comme une personne. C'est bien comme tel sans doute que Jésus le promet à ses disciples, c'est comme tel aussi qu'il les dirige et les soutient dès les premiers temps de l'Église, et c'est comme tel qu'il est dès lors connu par les apôtres, les textes cités en font foi. Mais il faudra bien du temps pour que cette croyance réagisse pleinement sur la vie chrétienne ; peu à peu on s'habituera à glorifier le

saint Philippe : cf. VIII, 26 et 29. De même, l'avertissement donné à saint Paul par un ange (XXVII, 23) est assez semblable à ceux qui lui sont donnés ailleurs par le Christ ou par l'Esprit-Saint. Au contraire, la mission de l'ange auprès de Corneille, encore païen (X, 3 sqq.) n'est que préparatoire, et se distingue nettement du rôle propre à l'Esprit-Saint. Quant à la délivrance des prisonniers par l'ange (V, 19 ; XII, 7), elle n'a aucune analogie avec les actions attribuées au Saint-Esprit.

Père par le Fils dans l'Esprit[1], puis le Père, le Fils et l'Esprit[2], et, vers la fin du IVe siècle seulement, saint Grégoire de Nazianze pourra se réjouir du plein épanouissement que Dieu accorde, de son temps, à la foi au Saint-Esprit et au culte qu'on lui rend[3].

1. On a déjà remarqué plus haut (p. 271, n. 4) que les plus anciennes doxologies trinitaires se rencontrent dans *Martyr. Polyc.*, XIV, 3, et XXII, 3.

2. Cette formule fut introduite au IVe siècle (cf. CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche* (Paris, 1905), p. 52) et défendue surtout par saint Basile dans son traité du *Saint-Esprit*.

3. *Orat. theol.*, V, 26.

CHAPITRE III

SAINT PAUL

Au cours de l'étude qui précède, plusieurs textes de saint Paul ont déjà passé sous les yeux du lecteur; c'est qu'en effet il est impossible de séparer saint Paul de l'Église naissante; il n'est point un théologien isolé, qui crée une doctrine nouvelle et l'impose aux églises fondées par lui; il est avant tout un apôtre du Christ, qui transmet le message qu'il a reçu, le dépôt qui lui a été confié[1]. Sans aucun doute, ses conceptions portent un cachet distinctif, et on a le droit de parler d'une théologie de saint Paul; il est non moins certain que Dieu, qui l'a fait docteur des Gentils, l'a préparé à ce rôle et l'y a conduit, par des révélations qui ont enrichi le dépôt de la foi chrétienne. Mais il est sûr aussi que, dans la conception de la nature et du rôle du Christ et de ses relations avec Dieu le Père et l'Esprit-Saint, il se sentait en pleine communion d'idées avec tous les chrétiens de son temps; il pouvait donner à la foi commune une forme qui lui était propre, il pouvait même l'enrichir et la développer, il ne la créait pas, et il était assuré que son enseignement provoquait dans l'Église entière un écho profond[2].

1. Un théologien libéral, peu suspect d'exagérer le rôle de la tradition et de l'autorité, l'a bien vu et l'a bien dit : « Il ne faut point se lasser de le redire, parce qu'on ne cesse de l'oublier : Paul était apôtre avant d'être théologien. Le besoin de conserver était chez lui plus impérieux que celui d'innover. Son Evangile était avant tout un message qu'il avait reçu, qu'il devait transmettre et qu'il devait défendre. Il prêche non seulement avec autorité, mais d'autorité, et le plus grand malheur qui puisse survenir à ceux qui ont reçu son message, est de ne pas le garder fidèlement ou de le laisser s'altérer (*Gal.*, I, 6-9). » (Sabatier, *L'Apôtre Paul*[3], p. 286); Sabatier renvoie à I *Cor.*, XV, 1-11; II *Thess.*, II, 15; *Eph.*, IV, 3; *Phil.*, III, 1; *Col.*, II, 6; *Rom.*, XVI, 17.

2. Nous connaissons soit par les récits des *Actes* soit par les lettres

Il serait superflu d'insister davantage sur ces remarques; l'analyse qui vient d'être faite de la foi commune de l'Église est sans doute la démonstration la plus efficace du rôle de la tradition dans la théologie paulinienne. Ce rôle étant reconnu, il faut maintenant étudier ce qui appartient proprement à saint Paul, c'est-à-dire l'aspect sous lequel la foi chrétienne apparaît chez lui et les développements nouveaux qu'elle lui doit. C'est ici peut-être, plus qu'en aucune autre partie de cette étude, que nous sentons à la fois les lacunes et les richesses de nos documents.

Les épîtres de saint Paul ne sont que des écrits de circonstance, et l'on y chercherait vainement un exposé systématique de sa pensée; les textes les plus révélateurs surgissent, comme au hasard, des contextes les plus disparates : cette démarche suprême du Christ qui de très riche s'est fait pauvre (II *Cor.*, VIII, 9), est rappelée d'un mot pour provoquer les Corinthiens à l'aumône; de même, c'est au milieu d'une exhortation à la charité fraternelle qu'apparaît ce texte admirable sur la préexistence du Christ « en forme de Dieu » (*Phil.*, II, 5 sqq.). Et puis tous ces enseignements divers donnés par l'Apôtre sont si chargés de vérité et soulevés par une passion si intense qu'on ne sait comment en saisir toutes les richesses ni comment en rendre l'accent; sa doctrine est comme sa phrase, elle décourage les traducteurs par son exubérance et son élan. Enfin, le problème du salut a plus que tous les autres captivé l'attention de saint Paul, il est vraiment le centre de sa théologie, et les autres dogmes ont été puissamment mais partiellement éclairés par lui; de là, dans la théologie trini-

de saint Paul, et en particulier l'épître aux Galates, les divergences d'appréciations qui ont pu surgir entre saint Paul et les autres apôtres. Nulle part nous ne pouvons trouver le moindre indice d'une opposition quelconque dans l'appréciation de la puissance et du rôle du Christ. Bien plus, saint Paul s'adressant, dans l'épître aux Romains, à une communauté qu'il n'a ni fondée ni visitée, et qui, par conséquent, a été formée par d'autres maîtres à la doctrine chrétienne, lui parle cependant du Christ dans les mêmes termes qu'aux Corinthiens et aux Galates, et l'on voit clairement qu'il n'entend point par là lui prêcher une doctrine nouvelle, mais qu'il suppose chez elle la foi que lui-même professe.

taire, et en particulier dans la doctrine du Saint-Esprit, des obscurités qu'il nous faudra signaler.

Ces difficultés sont considérables, la dernière surtout; mais elles sont la rançon légère de la sécurité et de la force que nous donnent ces documents. Si la foi de saint Paul se trahit moins par des exposés méthodiques que par des allusions imprévues ou par des exclamations rapides, c'est tout profit pour l'historien, qui saisit là une croyance plus profonde chez l'apôtre et plus familière à ses disciples. Si le dogme du salut attire à lui tous les autres, on s'en réjouit parce qu'on se sent là au centre de la foi chrétienne, doctrine vivifiante et non contemplation pure ; plus tard, sans doute, grâce surtout à saint Jean, le champ de lumière s'étendra, mais chez saint Paul on aime à voir l'intense clarté qui, du dogme de la rédemption, rayonne sur Dieu et le Christ. Si enfin la richesse et la puissance de l'Apôtre défient les forces de l'historien, il aimera à être vaincu par la vérité et il conviera ses lecteurs à quitter l'interprète pour le maître.

§ 1. — Le Père et le Fils.

On a remarqué, dans les écrits des autres apôtres, les formules de salut ou de prière où ils unissent Dieu et le Christ; cette habitude est plus constante encore chez saint Paul; il commence presque toutes ses lettres par ce souhait : « Que la grâce et la paix vous soient accordées par Dieu notre Père et par le Seigneur Jésus-Christ[1]. » Il les termine le plus souvent en souhaitant la grâce du Christ[2]. Dans le corps même de ses lettres, il aime à associer Dieu le Père et Jésus-Christ, les priant à la fois l'un et l'autre ou les prenant à témoin[3].

1. *Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* : *Rom.*, I, 7; I *Cor.*, I, 3; II *Cor.*, I, 2; *Gal.*, I, 3; *Eph.*, I, 2; *Phil.*, I, 2; *Philem.*, I, 3. Même formule avec de légères variantes : II *Thess.*, I, 2; I *Tim.*, I, 2; II *Tim.*, I, 2; *Tit.*, I, 4.

2. *Rom.*, XVI, 20; I *Cor.*, XVI, 23; *Gal.*, VI, 18; *Phil.*, IV, 23; I *Thess.*, V, 28; II *Thess.*, III, 18; ailleurs la formule se rapporte à Dieu le Père : *Rom.*, XV, 33; ailleurs, au Père et au Christ : *Eph.*, VI, 23; ailleurs, à Jésus-Christ, à Dieu et au Saint-Esprit : II *Cor.*, XIII, 13.

3. Ainsi I *Thess.*, III, 11; II *Thess.*, II, 16; I *Tim.*, VI, 13; II *Tim.*, IV, 1.

Ce qui est beaucoup plus caractéristique de saint Paul, c'est la formule que nous rencontrons en tête de ses deux plus anciennes lettres : « Paul, Silvain et Timothée à l'Église des Thessaloniciens en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus-Christ[1]. » Ici encore, le Père et le Christ sont intimement unis l'un à l'autre, non plus comme la source de la grâce, ou l'objet de la prière, mais comme le milieu spirituel dans lequel l'Église vit. A Athènes, l'apôtre disait : « En Dieu nous avons la vie, le mouvement et l'être » ; c'est une conception toute semblable, mais plus religieuse et plus spirituelle qui est exprimée ici, et qu'on retrouve si souvent dans ces formules chères à saint Paul : « En Dieu », « dans l'Esprit-Saint », et surtout « dans le Christ Jésus[2] ».

Pour les mieux entendre, il faut étudier de plus près ce qu'est pour lui l'union de l'âme au Christ et à Dieu. Dans la première lettre aux Thessaloniciens, la perspective qu'il ouvre à ses fidèles sur la gloire future, après la parousie du Christ, révèle ses aspirations les plus profondes : « Nous serons pour toujours avec le Seigneur » (I *Thess.*, IV, 17); et un peu plus bas, dans cette même lettre (V, 9-10) : « Dieu nous a destinés... au salut par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour que, vivants ou morts, nous soyons toujours avec lui. » Il écrit de même, aux Corinthiens (II *Cor.*, V, 6-8) : « Nous savons que, tant que nous sommes dans ce corps, nous sommes exilés du Seigneur; nous marchons par la foi, non par la vue; mais nous avons confiance, nous désirons être exilés du corps et habiter avec le Seigneur. » Et plus tard, pendant sa première captivité : « J'hésite entre deux alternatives; je voudrais m'en aller et être avec le Christ, car c'est de beaucoup le meilleur; mais

1. I *Thess.*, I, 1; II *Thess.*, I, 1. — Sur le nom de Seigneur et son attribution au Christ par saint Paul, v. *supra*, p. 274 sqq. et *infra*, p. 309 sqq.

2. Sur toutes ces formules cf. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Iesu »* (Marburg, 1892). La statistique suffit à montrer combien ces formules sont chères à saint Paul. M. DEISSMANN (p. 1) a relevé chez lui 164 exemples de la formule ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ou des formules équivalentes; chez saint Jean, 24 seulement; chez les synoptiques, saint Jacques, saint Jude et dans l'épître aux Hébreux, pas un.

demeurer dans la chair est plus nécessaire à cause de vous » (*Phil.*, I, 23-24).

Dans tous ces désirs on reconnaît sans peine un grand amour : il est manifeste que le Christ est devenu le centre de la vie de saint Paul et l'entraîne vers lui, au ciel. Dès maintenant, dès ici-bas, le Christ a envahi sa vie : « Par la loi je suis mort à la loi pour vivre à Dieu ; j'ai été crucifié avec le Christ ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ; et en tant que je vis maintenant dans la chair, je vis une vie de foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi » (*Gal.*, II, 19-20).

On entendrait très imparfaitement ces textes, si l'on n'y voyait qu'un souvenir passionné et plein de désir ; il y faut reconnaître l'affirmation d'une réalité très profonde, mais encore imparfaite :

Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort : nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous, nous marchions en nouveauté de vie... Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons avec lui, sachant que le Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus, que la mort n'a plus d'empire sur lui : car sa mort, c'est une mort au péché subie une fois pour toutes ; sa vie, c'est une vie pour Dieu. Ainsi vous, pensez que vous êtes morts au péché, et que vous vivez pour Dieu dans le Christ Jésus (*Rom.*, VI, 3-11).

Autour de ce texte capital bien d'autres peuvent se grouper, qui l'éclairent et le confirment[1] : toutes ces expressions si énergiques ne sont pas de pures métaphores, il est sûr que pour saint Paul l'homme meurt à soi-même, au baptême, pour ressusciter dans le Christ[2]. Tout le passé s'efface : « Il

1. *Col.*, II, 12 ; III, 4 : « ... Vous avez été ensevelis avec le Christ dans le baptême, dans lequel vous avez été ressuscités avec lui par la foi en l'opération de Dieu qui l'a ressuscité des morts ; et vous, qui étiez morts par vos fautes et par l'incirconcision de votre chair, il vous a vivifiés avec lui... Si vous êtes morts avec le Christ aux éléments de ce monde, pourquoi subissez-vous des préceptes, comme si vous viviez dans le monde ?... Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez ce qui est là-haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu... » Cf. II *Cor.*, V, 14-17 ; *Eph.*, I, 5-8.

2. Cette mort et cette résurrection sont exprimées dans un fragment

n'y a plus Juif ni Grec, esclave ni libre, homme ni femme; tous vous êtes un dans le Christ Jésus » (*Gal.*, III, 28); et ailleurs : « vous avez dépouillé le vieil homme, avec ses pratiques, et revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle dans la science à l'image de celui qui l'a créé; là il n'y a plus Grec ni Juif, circoncision ni incirconcision, ni barbare, ni Scythe, ni esclave, ni homme libre, mais le Christ est tout en tous » (*Col.*, III, 9-11). Lui-même a répudié tous les avantages charnels qu'il pouvait tirer de sa race, de sa circoncision, de son éducation judaïque; tout cela, il l'a rejeté comme du fumier afin d'acquérir le Christ (*Phil.*, III, 4-8). L'homme n'a donc en soi-même rien en quoi il puisse se glorifier, mais « vous êtes dans le Christ Jésus, que Dieu a fait pour nous sagesse, justice, sanctification, rédemption, afin que, comme il est écrit, celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur » (I *Cor.*, I, 30-31).

Cette conception trouve son expression la plus complète dans la doctrine du corps de l'Église, dont les fidèles sont les membres et le Christ est le chef; c'est surtout dans l'épître aux Ephésiens que cette doctrine est développée, mais elle est rappelée déjà avec beaucoup d'instance dans les épîtres antérieures, comme une vérité primordiale du christianisme et familière à tous les chrétiens : « Nous ne sommes tous qu'un corps dans le Christ, et nous sommes les membres les uns des autres » (*Rom.*, XII, 5); et, à propos de l'Eucharistie : « Nous ne sommes tous qu'un seul pain et qu'un seul corps » (I *Cor.*, X, 17); de même, à propos du baptême : « Nous avons tous été baptisés en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou libres » (I *Cor.*, XII, 13)[1]. L'unique principe de vie de ce corps,

d'hymne chrétien, *Eph.*, V, 14 : *ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.* — L'objet de cette étude étant d'éclairer le rôle du Christ, et non la nature de la justification, on n'a point à déterminer ici l'influence respective du baptême et de la foi dans l'union au Christ. Cf. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul* (Louvain, 1908), p. 225-256.

1. Cf. I *Cor.*, VI, 15 : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ? » *Ibid.*, XII, 27 : « Vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part. » *Col.*, I, 18 : « Il est la tête du corps, de l'Eglise. » *Ibid.*, III, 15 : Vous avez été appelés à la paix, en

c'est le chef, c'est-à-dire le Christ : « C'est par lui que tout le corps, nourri et organisé grâce aux contacts et aux ligaments, croît de la croissance de Dieu » (*Col.*, II, 19); de lui procèdent des grâces diverses, au moyen desquelles les membres se complètent les uns les autres [1] et concourent à la vie et à la gloire du corps :

Il a fait les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs, en vue de rendre les saints parfaits pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'homme parfait, à la mesure de la pleine croissance et de la plénitude du Christ,... et que faisant la vérité dans l'amour nous croissions de toute manière en lui, qui est le chef, le Christ, par qui tout le corps, organisé, nourri grâce aux contacts de toute sorte qui y dispensent [la vie], selon l'action proportionnée de chaque membre, se développe pour sa propre édification dans l'amour (*Eph.*, IV, 11-16).

On n'a pas de peine à reconnaître ici, dans un relief plus puissant et dans une plus vive lumière, la doctrine déjà prêchée par saint Pierre au lendemain de la mort du Christ : « Il n'est point d'autre nom sous le ciel, qui ait été donné aux hommes pour leur salut »; et c'est bien encore le même enseignement que, chez saint Jean, on retrouvera sur les lèvres du Seigneur : « Je suis la vie »; « je suis le cep et vous êtes les branches ».

On comprend dès lors en quel sens saint Paul pouvait dire : « Pour moi, vivre c'est Jésus-Christ », et aussi : « Ici-bas, nous sommes exilés du Seigneur. » Jésus n'est pas seulement ni surtout pour lui l'homme idéal qu'il s'efforce d'imiter, ni l'ami qu'il est impatient de rejoindre, c'est la source de sa vie, c'est le chef dont il est le membre. Mais d'autre part, il faut bien le remarquer, la personne historique de Jésus ne s'évanouit pas dans cette doctrine : pour être « esprit vivifiant » et principe de toute vie, le Christ n'a point dépouillé

un seul corps. » *Eph.*, IV, 4 : « Un seul corps et un seul esprit, de même que vous avez été appelés en une seule espérance de votre vocation. »

1. Cf. I *Cor.*, XII, 12-31.

sa réalité concrète et n'a pas été réduit à un symbole mystique. Les textes rappelés plus haut le disent assez : c'est dans la mort de Jésus que le chrétien a été baptisé, et c'est dans sa résurrection qu'il ressuscite[1]. L'épître aux Romains insiste plus encore sur cette vérité, et fait mieux entendre la continuité de la vie du Christ sur terre et de sa vie dans ses fidèles : tout le genre humain apparaît comme concentré en deux hommes, non point en deux symboles, mais en deux hommes réels, Adam et Jésus-Christ[2]; il n'y a point seulement en ce monde deux forces abstraites, chair et esprit, mort et vie, mais il y a avant tout deux hommes[3], deux chefs de l'humanité: de l'un vient la mort, de l'autre la grâce et la justice; et la source de cette action mortelle et vivifiante, c'est la désobéissance de l'un et l'obéissance de l'autre (*Rom.*, v, 12-21).

Avant d'étudier de plus près la personne du Christ, d'où cette action procède, il faut s'arrêter encore quelques instants

1. Cf. *Rom.*, xiv, 7-9 : « Nul ne vit pour soi, nul ne meurt pour soi; car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur; soit que nous vivions soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur; car c'est pour cela que le Christ est mort et a vécu, c'est pour être Seigneur des morts et des vivants. » II *Cor.*, v, 14-15 : « Un seul est mort pour tous; tous donc sont morts; et il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. » Sur la mort du Christ et la résurrection du Christ considérées dans leur rapport à notre salut, v. Tobac, *l. c.*, p. 139-173.

2. August., *Op. imperf. c. Iulian.*, ii, 163 (*PL.*, xlv, 1211) : « ...unde fit ut totum genus humanum quodam modo sint homines duo, primus et secundus. »

3. Dans la conception de l'homme céleste opposé à l'homme terrestre (I *Cor.*, xv, 45 sqq.) beaucoup de critiques croient reconnaître soit l'idée philonienne de l'homme générique (Phil., *De opif. m.*, 134 sqq. *M.*, i, 32), soit la légende rabbinique de l'Homme primitif (cf. Bousset, *Judentum*, p. 405), soit encore la conception du Messie préexistant telle qu'on la trouve dans *Hénoch* ou IV *Esdras*. En réalité, toutes ces spéculations sont étrangères à saint Paul, qui ne s'est jamais représenté le Christ comme préexistant *dans son humanité* à son existence terrestre; il ne prétend pas non plus les combattre (Bousset, p. 406) en écrivant : *ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν*; il les ignore ou les dédaigne. Le Christ est pour lui l'homme céleste parce qu'il préexistait au ciel en forme de Dieu. — On trouvera la bibliographie de cette question dans Holtzmann, *N. T. Theol.*, ii, p. 55.

à considérer cette action elle-même, en tant qu'elle nous révèle les relations de Dieu et du Christ.

Jadis, écrit saint Paul à des païens convertis, vous étiez séparés du Christ, privés de toute participation à la société d'Israël et étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde. Mais maintenant, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous avez été amenés tout près dans le sang du Christ. Car lui-même est notre paix, lui qui a uni les deux (Juifs et Gentils) en un... Par lui, les uns et les autres nous avons accès, dans un seul esprit, près du Père (*Ephes.*, II, 12-18).

Il avait dit de même, dans l'épître aux Romains (III, 23-24) : « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ; ils sont justifiés gratuitement par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus. » Ainsi, tant que l'homme n'a pas été uni au Christ, il est séparé de Dieu, il est l'ennemi de Dieu (*Rom.*, V, 10); ce n'est que par le Christ qu'il peut être réconcilié, ce n'est que dans le Christ qu'il peut accéder à Dieu ; mais cet accès est si proche que lui, naguère ennemi de Dieu, devient fils, dès qu'il a été incorporé au Christ[1]. Dieu, en effet, nous « a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci fût un premier-né parmi beaucoup de frères » (*Rom.*, VIII, 29) ; nous sommes ses héritiers et les cohéritiers du Christ (*ibid.*, 17)[2].

L'enseignement de Jésus, rapporté par les synoptiques, représentait toutes les relations des hommes à Dieu comme dépendant nécessairement de leurs relations avec le Christ ; cette doctrine est mise ici en pleine évidence : quiconque est séparé du Christ, *χωρὶς Χριστοῦ*, se trouve par le fait même sans Dieu, *ἄθεος;* quiconque est uni au Christ, le premier-né, est son frère, son cohéritier, le fils et l'héritier de Dieu. Ainsi se trouve reconstitué un nouvel Israël, l' « Israël de Dieu ».

1. *Gal.*, III, 26-27 : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus ; car vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » Cf. I *Cor.*, I, 9.

2. Cf. *Col.*, I, 18-22 : « Il est le principe, le premier-né d'entre les morts, pour avoir en toutes choses la primauté... Et vous, qui étiez jadis éloignés et ennemis d'esprit par vos œuvres mauvaises, il vous a maintenant réconciliés par son corps de chair, par sa mort, pour vous faire paraître devant lui saints, sans tache et sans reproche... »

La filiation divine, que revendiquait l'ancien Israël, est aussi le privilège exclusif du nouveau; et, dans un certain sens, on doit dire que saint Paul reprend et consacre, en lui donnant plus de rigueur encore, l'antique conception collective et sociale des fils de Dieu; mais l'unité qu'il reconstitue ainsi est beaucoup plus compréhensive que l'autre, tout en étant plus intime; ce n'est plus une race, c'est le corps du Christ, ou, comme dira l'auteur de l'épître aux Hébreux, c'est l'Église des premiers-nés.

Cette doctrine de l'adoption divine n'est pas une pure spéculation; c'est une vérité religieuse dont saint Paul se nourrit et que sans cesse il rappelle; de là cette formule de salut qui lui est habituelle : « Que la grâce et la paix vous soient données par Dieu notre Père et par le Seigneur Jésus-Christ »; de là aussi cette expression qu'il aime tant à répéter : « le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ [1] ». Dieu est le Père par excellence, et c'est de lui, comme de la source et de l'idéal suprêmes, que procède toute relation filiale et paternelle [2]; cependant Jésus-Christ seul est « son Fils propre » (*Rom.*, VIII, 32), et, si d'autres peuvent être ses fils, ce n'est que parce qu'ils sont incorporés au Fils premier-né.

Ainsi, dans cette intime union qui fait des chrétiens les membres de la famille de Dieu (*Eph.*, II, 19), on distingue deux relations subordonnées et analogues entre elles, qui rattachent les chrétiens au Christ et le Christ à Dieu : « Tout est à vous, vous au Christ, le Christ à Dieu » (I *Cor.*, III, 22-23); et un peu plus loin, dans cette même épître (XI, 3) : « La tête de tout homme est le Christ, l'homme est la tête de la femme,

1. *Rom.*, XV, 6; II *Cor.*, I, 3; XI, 31; *Eph.*, I, 3; *Col.*, I, 3. Cf. I *Cor.*, XV, 24. Une fois seulement (*Eph.*, I, 17) on lit « le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ »; cette dernière expression d'ailleurs n'a rien qui puisse surprendre; on la retrouve sur les lèvres de Notre-Seigneur, soit chez les synoptiques (*Mc.*, XV, 34), soit chez saint Jean (XX, 17).

2. *Eph.*, III, 14-15 : *Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.* Il est difficile d'entendre *πατριά* au sens de *πατρότης*; le mot ne signifie pas proprement la paternité, mais la descendance, la tribu, la famille; toutes les relations de ces descendants à leurs chefs ne s'entendent que par analogie avec les relations qui nous unissent au Père.

et Dieu la tête du Christ. » Ce serait forcer la pensée de saint Paul que de trop presser ces analogies : il est certain que, pour lui, l'union de l'homme et de la femme n'est qu'une image très imparfaite de l'union du Christ et de l'homme, et que cette dernière, à son tour, est infiniment moins étroite que l'union du Christ et de Dieu : nous aurons occasion bientôt d'insister sur cette unité suprême, que les analyses précédentes font d'ailleurs assez pressentir. Mais ce que ces formules expriment très énergiquement, c'est la dépendance totale des hommes vis-à-vis du Christ, comme du Christ lui-même vis-à-vis de Dieu.

Cette dépendance se consommera au dernier jour :

> Ce sera la fin, quand le Christ remettra le règne au Dieu et Père, quand il aura abattu toute domination et toute autorité et puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds... Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, lui-même se soumettra à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous (I *Cor.*, xv, 24-27).

Cette unité suprême est la fin de toute la rédemption : si, dès ici-bas, le Christ est « tout en tous » (*Col.*, III, 11), c'est pour que, éternellement, Dieu soit « tout en tous ».

Cette unité ne se consommera pas par l'absorption des hommes ni du Christ en Dieu; ils lui seront soumis, non identifiés. Il n'y aura pas non plus abdication du Christ, se démettant de sa royauté et de sa seigneurie[1] : il est par nécessité de nature la fin des hommes et du monde[2]; mais, ayant récapitulé en lui toute l'humanité, il la soumettra avec lui à son Père[3]. Ainsi se poursuit jusqu'à Dieu même cette conception de l'unité organique si chère à saint Paul.

1. Contrairement à ce que dit Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 363 sqq.
2. *Col.*, I, 16 : *Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* Cf. ce qui est dit du Père dans I *Cor.*, VIII, 6 : *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν.* Cf. *Rom.*, XI, 36.
3. Sabatier (*Ibid.*, p. 364) se demande ici : « Quelle sera, au terme de ce développement, la position définitive et naturelle du Sauveur? Rentrera-t-il dans le sein de l'humanité, comme un frère aîné entre plusieurs frères, ou bien rentrera-t-il dans le sein de Dieu, comme un membre intégrant de la divinité? La seconde opinion est l'opinion ecclésiastique; la première, croyons-nous, est celle de Paul, ou du

Au reste ce n'est pas seulement l'Église qui est conçue par l'Apôtre comme orientée vers le Christ et concentrée en lui; c'est le monde tout entier. On lit dans la première épître aux Corinthiens (VIII, 6) : « Pour nous, il n'est qu'un Dieu, le Père, de qui tout vient, et pour qui nous sommes; et qu'un Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout est, et par qui nous sommes[1]. » Il ne saurait être question de restreindre la portée de ce texte à la rédemption des hommes : le parallélisme des phrases marque assez clairement, que tout ce qui vient de Dieu existe par le Christ.

Un peu plus tard, des erreurs doctrinales, répandues à Laodicée et à Colosses, amenèrent saint Paul à exposer avec plus de détail cette doctrine et à l'affirmer plus énergiquement. Les chrétiens de ces deux villes s'étaient laissé entraîner aux conceptions dualistes qui régnaient autour d'eux : la matière est essentiellement mauvaise, et Dieu ne saurait être atteint immédiatement par la connaissance religieuse et le culte. Sans prétexte d'humilité, on renonce donc à viser si haut, et on reporte vers les anges le culte qu'on n'ose plus offrir à Dieu[2].

A ces spéculations qui pervertissaient tout le christianisme, saint Paul oppose le dogme de la médiation universelle du Christ et de sa transcendance :

Dieu nous a délivrés du pouvoir des ténèbres et nous a transférés dans le royaume du Fils de sa charité, en qui nous avons la Rédemp-

moins, celle que semble imposer la logique de son système. » La question nous semble très mal posée, et les réponses qu'on lui fait ne nous paraissent ni ecclésiastiques ni pauliniennes : à cette heure suprême, le Christ n'aura à rentrer ni dans le sein de l'humanité ni dans le sein de Dieu; il est à la fois dans l'un et dans l'autre, chef de l'humanité et propre Fils de Dieu. C'est comme chef de l'humanité, comme la résumant en lui, qu'il la soumet à Dieu et s'y soumet lui-même; mais, comme Fils aussi, il dépend totalement du Père; ces deux relations sont également affirmées par saint Paul, et toutes deux sont également nécessaires à l'unité qu'il reconnaît soit en Dieu, soit dans le monde.

1. *Ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

2. Sur cette hérésie v. LIGHTFOOT, *Saint Paul's epistle to the Colossians*, p. 71-111 et surtout p. 101 sqq.; A. L. WILLIAMS, *The cult of the angels at Colossae*, *JTS*, x (avril 1909), p. 413-438 et surtout 432-438.

tion, la rémission des péchés; qui est l'image du Dieu invisible, premier-né avant toute créature; car en lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, trônes, dominations, principautés, puissances; tout a été créé par lui et pour lui. Et il existe avant tout et tout subsiste en lui; et lui-même est la tête du corps, de l'Église; il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin d'avoir la primauté en tout, parce qu'il a plu à toute la plénitude d'habiter en lui, et par lui de tout se réconcilier, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux (*Col.*, I, 13-20).

Il n'est pas besoin d'insister sur l'importance capitale de ce texte; elle est assez évidente à première lecture; il faut observer d'ailleurs que, dans ce passage, le dogme christologique est exposé pour lui-même, et non point visé, comme le plus souvent, par une allusion rapide; il est donc nécessaire de l'étudier de près[1]. Un aspect de la doctrine ici exposée nous est déjà familier et nous retiendra peu : c'est le rôle du Christ comme rédempteur et comme chef de l'Église; c'est là que se porte d'abord la pensée de l'apôtre (13-14), c'est là qu'elle revient ensuite pour s'y fixer (18-20). Entre ces deux développements, il ouvre une perspective plus large sur l'activité créatrice du Christ et sur ses rapports avec Dieu.

Il est, nous dit-il, « l'image du Dieu invisible ». Déjà saint Paul, écrivant aux Corinthiens, avait représenté le Christ comme « l'image de Dieu » (II *Cor.*, IV, 5)[2]; on retrouvera encore la même idée dans l'épître aux Hébreux : le Fils de Dieu est « le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance » (*Hebr.*, I, 3). Ces métaphores et ces conceptions, qui apparaissent ainsi avec saint Paul dans le Nouveau Testament, étaient d'un emploi fréquent dans la théologie alexandrine; Philon en offre beaucoup d'exemples[3] et on les

1. Cette étude a été excellemment faite par Lightfoot, *l. c.*, p. 139-158; on consultera aussi avec fruit Prat, *La Théologie de saint Paul*, I, p. 398-403.

2. On peut comparer aussi : II *Cor.*, III, 18 : *Ἡμεῖς δὲ πάντες... τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*, et *Phil.*, II, 6 : *Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*.

3. Cf. *supra*, p. 190 sqq. Pour la comparaison de l'Épître aux Colossiens et des écrits de Philon, cf. Aall, *Gesch. der Logosidee*, II, p. 28 sqq.

rencontre déjà dans la *Sagesse* de Salomon (VII, 26); on peut avec une grande vraisemblance reconnaître l'influence de ce livre dans ces textes de l'épître aux Colossiens et surtout de l'épître aux Hébreux. D'ailleurs, dans la théologie chrétienne, cette conception du Fils comme image de Dieu reçoit une nouvelle signification du fait de l'incarnation : le Fils, en s'incarnant et en se manifestant aux hommes, leur révèle le Père; cette doctrine, dont on peut saisir la trace chez saint Paul[1], sera plus explicite chez saint Jean et dans la théologie patristique.

Le Père, dont le Fils est l'image[2], est appelé le Dieu invisible; de même, écrivant à Timothée (I *Tim.*, VI, 16), saint Paul parlera du Dieu bienheureux « qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir »; dans ces textes comme chez saint Jean (I, 18), l'invisibilité est présentée comme un attribut propre du Père[3]; le Fils, qui est sa splendeur et son image, le manifeste aux hommes.

Le Fils est appelé le « fils de l'amour » de Dieu *(τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ)* et, un peu plus bas, le premier-né; dans le premier de ces deux titres on doit très probablement[4] reconnaître le titre de bien-aimé *(ἀγαπητός, ἠγαπημένος)* dont nous connaissons déjà l'emploi messianique et la signification équivalente à celle de *μονογενής*[5]. Il faut en dire autant de « premier-né » *(πρωτότοκος)*; c'était un titre messianique qui, comme beaucoup d'autres, avait été d'abord appliqué au

1. Aux textes cités ici on peut comparer *Tit.*, II, 11 et III, 4, où la venue du Christ est représentée comme une « épiphanie » de la grâce du Père, de sa bonté et de sa charité pour les hommes.

2. Sur ce concept appliqué au Fils dans ce texte, on peut lire : AUGUST., *Quaest.* LXXXIII, 74 (*PL*, XL, 85, 86); GRÉG. NAZ., *Orat. theol.*, IV, 20 (*PG*, XXXVI, 129); BASIL., *Epist.* XXXVIII, 8 (*PG*, XXXII, 340).

3. Il ne s'ensuit pas que la nature du Père soit différente de celle du Fils, mais seulement que le Père ne se manifeste que par le Fils. Cf. IRÉNÉE, II, 30, 9 : « Pater... per eum (Filium) reuelatur et manifestatur omnibus, quibus reuelatur. » Cf. *infra*, p. 000; PETAU, *De Trinit.*, VIII, 2.

4. LIGHTFOOT (p. 140) écarte cette équivalence, et interprète ainsi le texte, avec saint AUGUSTIN (*De Trinit.*, XV, 19) : « Caritas quippe Patris... nihil est quam eius ipsa natura atque substantia... ac per hoc filius caritatis eius nullus est alius quam qui de eius substantia est genitus. » — 5. *Supra*, p. 244 et n. 2.

peuple de Dieu, puis au roi qui le représentait[1]. C'est ainsi qu'on lit dans l'*Exode* (IV, 22) : « Israël, mon premier-né » ; dans Jérémie (XXXI, 9) : « Ephraïm, mon premier-né » ; de même, dans les psaumes (LXXXIX, 28) : « je l'établirai mon premier-né au-dessus de tous les rois de la terre ». L'auteur sacré, en parlant ainsi, n'entend pas dire que les autres peuples ou les autres rois soient les fils de Dieu[2]; le fils premier-né est pour lui le fils bien-aimé et, dans l'espèce, le fils unique. L'équivalence des deux termes est telle qu'on peut lire dans les *Psaumes de Salomon* (XVIII, 4) : « tu prends soin de nous élever comme un fils premier-né, unique[3] » et, dans le IVe livre d'Esdras (VI, 58) : « Nous sommes ton peuple, que tu as appelé premier-né, unique[4]. »

Ces deux derniers textes, dont le premier est peu antérieur à Notre-Seigneur, et le second, à peu près contemporain de l'épître aux Colossiens, sont spécialement intéressants : par l'équivalence qu'ils établissent, dans ce vocabulaire figuré, entre « premier-né » et « fils unique », ils nous invitent à rapprocher le *πρωτότοκος* de saint Paul du *μονογενής* de saint Jean[5].

La détermination qui est ajoutée, « premier-né de toute la création[6] » ne modifie pas la valeur de cette expression[7]; le

1. Cf. A. DURAND, *Le Christ « premier-né »*, *RSR*, I (1910), p. 56-66.

2. Cf. *supra*, p. 98 et n. 3.

3. Ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ.

4. « Nos populus tuus, quem uocasti primogenitum, unigenitum. »

5. Peut-être faut-il aussi rappeler ici la spéculation alexandrine : chez PHILON, le logos est plusieurs fois appelé le premier-né de Dieu : *De Agricult.*, 51 (*M.* I, 308); *De Confus. ling.*, 63 (414); 146 (427); *De Somn.*, I. 215 (653). Cf. DRUMMOND, *Philo Iudaeus*, II, 185. Toutefois l'expression, qui est un peu différente chez PHILON (*πρωτόγονος*, non *πρωτότοκος*), et l'omission du terme logos par saint Paul rendent ce rapprochement incertain.

6. **Πρωτότοκος πάσης κτίσεως**. Il semble que *πᾶσα κτίσις* a le sens collectif (« toute la création ») plutôt que le sens distributif (« toute créature »). Cf. *Judith*, IX, 12 : **Βασιλεῦ** *πάσης κτίσεως* (LIGHTFOOT, *ad h. l.*).

7. Le sens en a été bien rendu par LIGHTFOOT : « He stands in the relation of *πρωτότοκος* to all creation, i. e. He is the Firstborn, and, as the Firstborn, the absolute Heir and sovereign Lord, of all creation. » Cf. DURAND, *art. cité*, p. 61 sq. — Plusieurs exégètes (HAUPT, ABBOTT, *in h. l.;* PRAT, *l. c.*, p. 401, n. 1) pensent que le génitif *πάσης κτίσεως* dépend de l'élément comparatif renfermé dans *πρωτότοκος* et

contexte exclut certainement une interprétation qui ferait rentrer le Christ dans la création comme dans une série dont il serait le premier terme, au sens, par exemple, où il est dit un peu plus bas, « premier-né d'entre les morts[1] », et, dans l'épître aux Romains, premier-né parmi beaucoup de frères[2]. Saint Paul en effet explique ainsi sa pensée : « il est le premier-né de toute la création, parce qu'en lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre. » Il ne dit pas : « tout le reste », mais « tout », exprimant par là l'opposition entre toute créature et le Christ. L'expression et la pensée sont exactement parallèles au texte de saint Jean : *πάντα δι 'αὐτοῦ ἐγένετο,* sauf la nuance qui distingue *δι 'αὐτοῦ* de *ἐν αὐτῷ*[3].

Saint Paul cependant insiste; énumérant toutes les hiérarchies angéliques que distinguent les Colossiens, trônes, dominations, principautés, puissances, tout cela, dit-il, a été créé dans le Christ, et, par conséquent, c'est au Christ lui-

comparent *Io.*, I, 15 : *Πρῶτός μου ἦν*; on peut douter de la valeur de cette explication grammaticale : cette construction comparative se rencontre certainement avec *πρῶτος* (MOULTON, *Grammar of N. T. Greek*[2], p. 79 et 245), mais on n'en cite aucun exemple avec les composés de *πρῶτος*. — L'histoire de l'exégèse de ce texte a été donnée très complètement par LIGHTFOOT, p. 146-148.

1. I, 18 : *Πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*. Cf. *Apocal.*, I, 5 : *Ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*.

2. *Rom.*, VIII, 29 : *Πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. On remarquera que, dans ces deux textes de saint Paul, la construction n'est pas la même que dans le nôtre, et accuse nettement le sens partitif. — SANDAY note sur *Rom.*, VIII, 29 : « As Christ was the first to rise, He is the Eldest-born (*Col.*, I, 18). This is different from the « first-born of all creation » (*Col.*, I, 15). *Πρωτότοκος* is a metaphorical expression, the sense of which is determined by the context; in *Col.*, I, 15 it is relative to creation, here it is relative to the state to which entrance is through the Resurrection. »

3. Saint Paul ne fait qu'étendre au monde la conception qu'il a déjà appliquée à l'Église : *Ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* est parallèle à *Eph.*, II, 10 : *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Or, le sens de cette seconde expression est très clair : elle implique la volonté de Dieu choisissant, avant tous les siècles, ses élus dans le Christ (*Eph.*, I, 4. 11.19; II *Tim.*, I, 9) et, dans le temps, les appelant en lui et les créant en lui comme une *καινὴ κτίσις* (*Gal.*, VI, 15; II *Cor.*, V, 17). De même on doit concevoir le monde comme voulu par Dieu dans le Christ, puis réalisé en lui et par lui. — Cette conception est fort différente de l'exemplarisme platonicien de Philon.

même et non à ces créatures que le culte doit s'adresser. Puis, passant de l'acte créateur (*ἐκτίσθη*) à l'état actuel de la création, il ajoute : « Par lui et pour lui tout a été créé : *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* »

De ces deux expressions nous avons déjà rencontré la première dans l'épître aux Corinthiens; elle traduit le rôle que le Christ joue dans l'œuvre de Dieu; elle sera reprise dans le même sens par saint Jean[1]. La seconde, *εἰς αὐτόν*, est plus rarement appliquée au Christ; on la retrouve cependant équivalemment dans d'autres passages de saint Paul et de saint Jean, où toute la création est représentée, comme ici, orientée vers le Fils comme vers sa fin[2]. S'il est permis de rappeler ici la conception stoïcienne du logos, ne saisit-on pas, par le contraste des deux doctrines, la transcendance de la révéla-

1. I *Cor.*, VIII, 6 : *Ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.* Cf. *Hebr.*, I, 2 : *Δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Io.*, I, 3 : *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* 10 : *Ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* La même construction est employée parfois pour exprimer l'action du Père : *Rom.*, XI, 36 : *Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Hebr.*, II, 10 : *Ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα....* Saint Chrysostome a attiré l'attention sur ce fait, et montré par là que cette construction n'implique pas une inégalité ni une subordination : *in Hebr. hom.*, IV, 3 (*PG*, LXIII, 40) : *Περὶ τοῦ Πατρὸς ἐνταῦθα λέγει. Ὁρᾷς πῶς πάλιν τὸ δι' οὗ αὐτῷ ἁρμόζει; οὐκ ἂν τοῦτο ἐποίησεν, εἴ γε ἐλαττώσεως ἦν, καὶ τῷ υἱῷ μόνον προσῆκον.* — PHILON se sert souvent de cette construction pour décrire le rôle instrumental qu'il prête au logos : *De Cherub.*, 125-127 (*M.* I, 161-162) : *Πρὸς γὰρ τήν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ· καὶ ἔστι τὸ μὲν ὑφ' οὗ τὸ αἴτιον, ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη, δι' οὗ δὲ τὸ ἐργαλεῖον, δι' ὃ δὲ ἡ αἰτία... εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.* Ailleurs il se sert du datif pour exprimer la même conception, v. g. *Leg. alleg.*, III, 96 (I, 106) : *Σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει.* LIGHTFOOT remarque avec raison que cette dernière construction, dont le sens instrumental est plus accusé, ne se trouve jamais dans le N. T. Pour les chrétiens, le Christ n'est pas un instrument, mais un médiateur. Cf. *infra*, p. 500 et 518.

2. LIGHTFOOT compare *Rom.*, VIII, 19 sqq. (toute la création gémit et se lamente, mais elle sera délivrée par le Christ); I *Cor.*, XV, 28 (tout lui sera soumis); *Ephes.*, I, 10 (tout sera récapitulé en lui). On peut ajouter : *Apoc.*, I, 17; II, 8 : *Ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος.* XXI, 6 : *Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.* XXII, 13.

tion chrétienne? Pour Chrysippe, tout vient du logos et tout y retourne, mais tout en vient par dissociation physique et par dégénérescence, tout y retourne par l'absorption progressive de tous les êtres individuels dans l'être total. Ici tout vient du Christ, mais par une libre création qui n'a point diminué sa grandeur; tout tend vers le Christ, non point pour s'y absorber et s'y perdre, mais pour s'unir à lui et vivre en lui. De plus, le Christ de saint Paul n'est point un logos impersonnel; c'est par identité le crucifié du Calvaire, qui, par son sang et sa croix, a tout réconcilié (20).

« Il est avant toutes choses. » L'auteur du IVe livre contre Eunomius attribué à saint Basile remarque à ce sujet : « L'apôtre ayant dit : Tout a été créé par lui et pour lui, eût dû ajouter : Et il devint avant toutes choses. Mais en disant au contraire : Il est avant toutes choses, il montre qu'il est toujours et que la création devient[1]. » Le meilleur parallèle à cette expression emphatique est celle du Christ chez saint Jean (VIII, 58) : « Avant qu'Abraham ne devînt, je suis. »

« Et tout subsiste[2] en lui, et lui-même est la tête du corps, de l'Église... » On saisit tout particulièrement dans ce verset

1. *Aduers. Eunom.*, IV (*PG*, XXIX, 701).

2. *Πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε.* Cette expression appartient à la langue philosophique beaucoup plus qu'à la langue biblique. Platon surtout s'était souvent servi du verbe *συνίστημι* pour exprimer l'action de son démiurge sur le monde, v. g. *Tim.*, 29 d : *λέγωμεν δὴ δι' ἥν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν.* Cf. *Ibid.*, 41 d, 48 a, etc.; de là, l'emploi analogue des temps intransitifs : *De re publ.*, 530 a : *ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ.* On retrouve cet emploi chez les philosophes postérieurs. v. g. PSEUDO-ARISTOTE, *Eth. Eud.*, VII, 9; PSEUDO-ARISTOTE, *De mundo*, 6 : *ἐκ τοῦ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν.* De même Philon parlant de l'influence des astres : *Q. rer. diuin. her.*, 280 (*M.* I, 513) : *τὴν γὰρ τῶν κατὰ γῆν ἁπάντων γένεσιν διὰ τούτων λόγος ἔχει συνίστασθαι.* cf. *Ibid.*, 58 (481) : *ὁ ἔναιμος ὄγκος.... συνέστηκε καὶ ζωπυρεῖται προνοίᾳ θεοῦ.* — De là, chez les doxographes, la question classique : *πῶς συνέστηκεν ὁ κόσμος* (DIELS, *Doxogr. gr.*, 289). — Dans le N. T. on ne trouve qu'un autre texte comparable à celui-ci : II *Petr.*, III, 5 : *γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ*, encore ce passage exprime-t-il l'origine des choses, tandis que le nôtre signifie que tout est maintenu par le Christ et dépend de lui; on remarquera d'ailleurs que cette construction, *συνέστηκεν ἐν*, est caractéristique de saint Paul et ne se rencontre pas dans les autres exemples cités.

l'unité de la pensée de saint Paul; il ne sépare pas le rôle du Christ dans l'Église de son rôle dans le monde : partout le Christ est le premier, partout il est le centre, partout il est le principe de la vie. En cela il se distingue nettement de tous les philosophes, qui, de son temps, dissertaient sur l'origine des choses : ils se demandaient d'où vient le monde, et comment il subsiste, et, parce qu'ils jugeaient indigne du Dieu bienheureux de prendre immédiatement contact avec la matière, plusieurs imaginaient des êtres intermédiaires, comme le logos et les puissances[1]. L'intérêt de saint Paul n'est pas là, le problème qu'il tranche n'est pas cosmologique, mais religieux; il ne se demande pas d'où vient le monde, mais ce qu'est le Christ. S'il insiste sur son rôle dans la création et le gouvernement du monde, ce n'est pas pour résoudre par son moyen une antinomie philosophique, c'est pour lui rendre dans la religion des Colossiens la place qui est la sienne.

D'ailleurs cette préoccupation ne lui fait pas perdre de vue ce qui pour lui est capital dans l'action du Christ, c'est-à-dire la rédemption; c'est par là qu'il commence et c'est par là qu'il termine : cette constatation est précieuse à faire à propos de ce texte, le premier dans toute la littérature chrétienne où le rôle créateur du Fils de Dieu apparaisse en pleine lumière; trop souvent, plus tard, nous aurons à remarquer que la préoccupation trop exclusive de ce rôle a été un grand danger pour le dogme trinitaire; elle a entraîné des philosophes chrétiens sur le terrain de leurs adversaires et parfois leur a fait interpréter le Christ d'après des conceptions purement humaines et indignes de lui; chez saint Paul rien de tel : « Les Juifs demandent des signes, et les Grecs cherchent la sagesse; mais nous, nous prêchons le Christ crucifié » (I *Cor.*, I, 22-23).

Tout, d'ailleurs, est saisi par saint Paul dans cette perspective du salut : l'homme n'est pas le seul que le péché ait atteint et que le Christ relève; la création entière gémit, asservie à la vanité, mais de la servitude de la corruption elle passera, affranchie, à la liberté de la gloire (*Rom.*, VIII,

1. V. *supra*, p. 175.

20-22); ici, de même, nous lisons que Dieu a voulu tout se réconcilier par le Christ et faire la paix, par le sang de sa croix, sur terre et aux cieux (*Col.*, I, 20). Ces conceptions étaient familières aux juifs; le messianisme des prophètes, plus encore celui des apocalypses, associait la délivrance de la nature à celle d'Israël[1]; plus d'une fois sans doute, dans les apocalypses judaïques, l'imagination a pris le pas sur la religion, et le millénarisme a perverti le messianisme; mais il serait très fâcheux que ces excès nous rendissent suspecte la vérité profonde prêchée par l'apôtre : le monde et l'homme ne sont point deux êtres juxtaposés, indépendants l'un de l'autre ; s'il est vrai que le monde a été créé pour l'homme, il n'est pas difficile de concevoir que, du fait de la chute de l'homme, il a été dévié de sa fin et asservi à la vanité, et que seul le relèvement de l'homme peut l'en affranchir[2].

Cette union intime de l'homme et du monde nous aide à comprendre comment saint Paul passe si aisément de la conception du Christ chef de l'Église à celle du Christ créateur et soutien du monde : sans doute, ces deux relations ne sont pas équivalentes; les chrétiens sont « créés dans le Christ Jésus » (*Eph.*, II, 10) de tout autre façon que le monde a été « créé en lui » (*Col.*, I, 16)[3]; ils sont de la famille de Dieu, ses fils; c'est un privilège singulier, qu'ils tiennent de leur « participation au Fils de Dieu, Jésus-Christ » (I *Cor.*, I, 9); loin d'être confondus dans la foule des créatures, ils peuvent dire que « tout est à eux, eux au Christ, le Christ à Dieu » (*ib.*, III, 22-23). Mais cette hiérarchie organique ne se comprend elle-même que si l'action du Christ s'étend à toutes ces créatures que les chrétiens dominent; c'est en lui qu'elles subsistent et qu'elles vivent, et c'est pour cela que les chrétiens, ses membres, participent à la seigneurie qu'il a sur elles.

De tout cela il ne résulte pas qu'on ne puisse très légiti-

1. Cf. SANDAY-HEADLAM, *Romans*, p. 210-212.

2. La paix faite « sur terre et aux cieux » (*Col.*, I, 20) n'implique pas que le Christ, par le sang de sa croix, ait racheté les anges; mais il a réconcilié l'homme à Dieu et par là fait la paix aux cieux et sur terre.

3. Cela n'empêche pas que, comme il a été dit plus haut (p. 304, n. 3), les deux conceptions sont étroitement parallèles.

mement, et d'après la pensée de saint Paul lui-même, distinguer les relations qui appartiennent au Christ, comme créateur, dans sa préexistence, et, comme Sauveur, dans sa vie humaine, terrestre ou glorieuse[1]. Mais il faut remarquer que toutes ces relations sont coordonnées entre elles et orientées vers une même fin : l'œuvre du Christ incarné est la restauration et en même temps la consommation de l'œuvre du Christ préexistant; et cette œuvre intégrale peut s'énoncer dans cette formule : « Tout a été créé par lui et pour lui. » Et tout cela se résume pour saint Paul dans le dogme fondamental de la foi chrétienne, dans cette confession si efficace qu'elle suffit au salut, si divine que l'Esprit seul peut l'inspirer : *Κύριος Ἰησοῦς*, Jésus est Seigneur[2].

Nous avons déjà rencontré cette profession de foi, quand nous avons analysé la croyance de l'Église naissante (p. 272 sqq.). Chez saint Paul, comme chez les autres apôtres, elle est inspirée des souvenirs de l'Ancien Testament, et reconnaît dans le Seigneur Jésus la majesté du Seigneur Iahvé[3].

Mais elle affirme avec une énergie particulière certains traits divins, que ce nom de Seigneur rappelait aux auditeurs juifs[4] ou païens[5] de l'apôtre : Le Seigneur, c'est le juge; c'est

1. On sait que, sous la pression des objections ariennes, un certain nombre de Pères ont interprété du Christ incarné *Col.*, I, 15 sqq. (Cf. LIGHTFOOT, p. 147; DURAND, *art. cité*, p. 57 sq.); mais cette exégèse, qui était alors une innovation et qui ne fut jamais universelle, ne s'explique guère en dehors des préoccupations de la controverse. « To suppose, écrit Lightfoot, that such expressions as *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*, or *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ... ἔκτισται*, or *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*, refer to the work of the Incarnation, is to strain language in a way which would reduce all theological exegesis to chaos. »

2. *Rom.*, X, 9 : « Si tu confesses de bouche que Jésus est Seigneur, et si tu crois de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé » (Cf. *Act.*, XVI, 29); I *Cor.*, XII, 3 : « Nul ne peut dire, sinon dans l'Esprit-Saint, Jésus est Seigneur ». — Sur Jésus Seigneur chez saint Paul cf. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II (Leipzig, 1900), p. 608-610.

3. Ceci apparaît particulièrement dans l'attribution faite au Christ des paroles de l'A. T. rapportées à Iahvé, p. ex. : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur, sera sauvé » (*Rom.*, X, 13).

4. On sait que, pour Philon, *κύριος* exprime le rôle de roi et de juge qui appartient à Dieu (*supra*, p. 179 et n. 1).

5. Les païens, en appelant leurs dieux *κύριοι*, se les représentent

lui qui « éclairera ce que les ténèbres cachent, qui manifestera les secrets des cœurs » (I *Cor.*, IV, 5); c'est comme juge que l'apôtre le représente quand il parle du « jour du Seigneur[1] », de la « parousie du Seigneur[2] », de « l'épiphanie du Seigneur[3] ».

Dès maintenant, le Seigneur est le maître à qui tout appartient :

Nul d'entre nous ne vit pour soi, nul ne meurt pour soi; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur; soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur. Car c'est pour cela que le Christ est mort et est revenu à la vie, c'est pour être le Seigneur des morts et des vivants (*Rom.*, XIV, 7-9).

Ainsi la confession de Jésus comme Seigneur est d'abord une reconnaissance du domaine absolu qu'il a sur les siens, sur ses « esclaves », comme saint Paul aime à dire[4]. Les autres ont pour seigneur le péché[5], la mort[6], la loi[7]; de cette servitude le Christ nous a rachetés[8], mais, en nous rachetant, il nous a faits siens : « Vous ne vous appartenez pas, vous avez été achetés et payés[9]. » Pour mieux faire entendre sa pensée, saint Paul emploie les termes mêmes dont on se servait dans les affranchissements sacrés[10] : l'esclave qui vou-

comme des maîtres dont ils sont eux-mêmes les esclaves (cf. *supra*, p. 273, n. 1).

1. I *Cor.*, IV, 5; V, 5; II *Cor.*, I, 14; I *Thess.*, V, 2; II *Thess.*, II, 2.

2. I *Thess.*, II, 19; III, 13; V, 23; II *Thess.*, II, 1.

3. I *Tim.*, VI, 14. Cf. II *Thess.*, I, 7 : *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*.

4. *Rom.*, I, 1; I *Cor.*, VII, 22; *Gal.*, I, 10; *Eph.*, VI, 6; *Phil.*, I, 1; *Col.*, IV, 12. Ce terme se rencontre de même dans les autres écrits apostoliques.

5. *Rom.*, VI, 14 : *Ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει*. 17 : *Ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας*. 20 : *Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας*.

6. *Rom.*, V, 14 : *Ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος*... Cf. 17; VI, 9.

7. *Rom.*, VII, 1 : *Ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ*. Cf. *Gal.*, IV, 5; III, 23.

8. *Gal.*, IV, 4-5 : *Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ... γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ*. Cf. III, 13 : *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου*.

9. I *Cor.*, VI, 19-20 : *Οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν· ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς*. VII, 23 : *Τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων*.

10. *Ἀγοράζειν* est le terme technique pour exprimer l'achat d'un esclave; *τιμῆς*, accompagné le plus souvent d'un déterminatif, lui est

lait mettre sa liberté recouvrée sous le patronage d'une divinité versait d'abord au temple le prix du rachat; puis, par une vente fictive, son maître le cédait au dieu, en échange de la rançon; désormais l'esclave était racheté « pour la liberté[1] » et nul ne pouvait de nouveau l'asservir. Le chrétien aussi a été affranchi « pour la liberté[2] »; c'est en vain que quelques faux frères « épient cette liberté que nous avons dans le Christ, pour nous asservir de nouveau » (*Gal.*, II, 4). Quel qu'il soit, libre ou esclave, le chrétien n'appartient qu'au Christ : « Celui qui a été appelé dans le Seigneur étant esclave, est l'affranchi du Seigneur; de même celui qui a été appelé étant libre, est l'esclave du Christ; vous avez été achetés et payés; ne devenez pas les esclaves des hommes » (I *Cor.*, VII, 22-24).

On sait les conséquences morales que saint Paul tire de cette doctrine : tous les chrétiens ont le même maître[3], et c'est à lui seul qu'ils doivent obéissance[4]. Et, de même que cette servitude les a rachetés de toutes les autres, de même, la responsabilité qu'ils ont devant leur Seigneur les met au-dessus de tous les autres juges[5].

joint pour indiquer la somme versée; employé absolument comme il l'est ici, *τιμῆς* garde le même sens; il signifie non pas « à grand prix », *pretio magno* (vulg., I *Cor.*, VI, 20), mais simplement *pretio* (*ibid.*, VII, 23). Voici un exemple de formule d'affranchissement par vente fictive à Apollon : inscr. de Delphes de 200/199 a. Chr. (DITTENBERGER, *Sylloge*, 845) : *Στραταγέοντος τῶν Αἰτωλῶν Δαμοκρίτου Καλυδωνίου, ἐπρίατο ὁ Ἀπόλλων ὁ Πύθιος παρὰ Σωσιβίου Ἀμφισσέος ἐπ' ἐλευθερίαι σῶμ[α] γυναικεῖον, ᾶι ὄνομα Νίκαια, τὸ γένος Ῥωμαίαν, τιμᾶς ἀργυρίου μνᾶν τριῶν καὶ ἡμιμναίου. Προαποδότας κατὰ τὸν νόμον Εὔμναστος Ἀμφισσεύς. Τὰν τιμὰν ἀπέχει, τὰν δὲ ὠνὰν ἐπίστευσε Νίκαια τῶι Ἀπόλλωνι ἐπ' ἐλευθερίαι.* Ces affranchissements nous sont surtout connus par de très nombreuses inscriptions de Delphes; cf. P. FOUCART, *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité d'après les inscriptions de Delphes*, dans *Archives des missions scientifiques*, 2e partie, t. III (Paris, 1866), p. 375-424; *Bulletin de correspondance hellénique*, VIII (1884), p. 53-75; XVII (1893), p. 343-409. — Le rapprochement entre cet usage et les textes de saint Paul est dû à A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 240 sqq.

1. *Ἐπ' ἐλευθερίᾳ.* Cf. l'inscription citée ci-dessus.
2. *Gal.*, V, 19 : *Ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε.* Cf. V, 1.
3. *Rom.*, X, 12; *Eph.*, VI, 9; *Col.*, IV, 1.
4. *Eph.*, V, 22; VI, 7-8; *Col.*, III, 23-24.
5. *Rom.*, XIV, 4 : *Σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει*

Mais l'on voit aussi l'immense différence qui distingue cette rédemption réelle des rachats fictifs auxquels l'apôtre fait allusion : le Dieu qui a racheté le chrétien a payé lui-même sa rançon, et il l'a payée de son sang [1]; et la liberté qu'il lui a ainsi acquise n'est pas, comme celle qu'Apollon donnait à ses affranchis, la liberté « d'aller où il veut », et « de faire ce qu'il veut [2] », c'est la liberté des enfants de Dieu. Aussi l'empire que le Seigneur a sur les chrétiens est intime et total; parce qu'ils tiennent de lui tout ce qu'ils sont, ils lui appartiennent tout entiers; les païens peuvent reconnaître plusieurs dieux et plusieurs seigneurs; le chrétien ne peut faire ce partage, il n'y a pour lui qu'un Seigneur, Jésus-Christ (I *Cor.*, VIII, 6).

On comprend sans peine qu'une foi si exclusive et si profonde ne puisse venir que de l'Esprit-Saint : « Nul ne peut dire, sinon dans l'Esprit-Saint : Jésus est Seigneur » (I *Cor.*, XII, 3).

Mais cette seigneurie n'a pas en elle-même sa raison d'être; cette unité, que l'action vivifiante du Christ constitue et maintient dans le monde, dérive d'une autre source et se réfère à un autre chef : « Le chef de tout homme est le Christ,... le chef du Christ est Dieu » (I *Cor.*, XI, 3). C'est cette relation suprême qu'il faut déterminer maintenant.

Le passage même que nous considérions ci-dessus nous fait pénétrer cette doctrine : « Il a plu à Dieu de faire habiter dans le Christ toute la plénitude [3] », et un peu plus bas : « en

ἢ πίπτει. I *Cor.*, IV, 3-4 : *Ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας... ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν.* Cf. II *Cor.*, X, 18.

1. *Eph.*, I, 7 : *Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ.* Sur le sens de *ἀπολύτρωσις* et son rapport avec *ἀγοράζειν*, cf. WESTCOTT, *Hebrews*, p. 298.

2. On trouvera des exemples de ces formules chez DEISSMANN, *l. c.* p. 244.

3. *Col.*, I, 19 : *Ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.* LIGHTFOOT compare II *Mach.*, XIX, 35 : ***Σύ, Κύριε, εὐδόκησας ναὸν τῆς σῆς κατασκηνώσεως ἐν ἡμῖν γενέσθαι.*** — ***Εὐδοκῶ*** exprime la complaisance divine, non un bon plaisir arbitraire; c'est le même terme que l'on a rencontré plus haut dans les textes évangéliques relatifs au baptême et à la transfiguration. — *Πλήρωμα*, substantif de sens passif dérivé de *πληροῦν*, signifie ce qui est complet, achevé, parfait, la plénitude. Cf. la dis-

lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité, et en lui vous êtes remplis, et il est le chef de toute puissance et de toute domination » (II, 9-10); on reconnaît ici, et dans des termes presque identiques, l'enseignement que donnera plus tard saint Jean : « Nous avons tous reçu de sa plénitude [1]. » Au reste, on ne trouve rien dans ces passages que ne suppose l'enseignement des épîtres antérieures : dire que Dieu a fait pour nous le Christ Jésus sagesse, justice, sanctification, rédemption (I *Cor.*, I, 30), c'est dire qu'il a fait habiter en lui cette plénitude dont nous participons. De même, la doctrine de notre filiation adoptive, telle qu'elle est prêchée par saint Paul, s'appuie nécessairement sur la doctrine de la filiation unique du Christ, le « propre Fils » de Dieu (*Rom.*, VIII, 29-32).

La plupart de ces textes ne se rapportent immédiatement qu'au Christ glorieux; c'est comme tel en effet qu'il est le chef de l'Église et le principe de sa vie; c'est par sa résurrection qu'il est devenu « esprit vivifiant » (I *Cor.*, XV, 45). Par son incarnation et sa passion il s'était humilié et avait obéi jusqu'à la mort [2]; « c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et aux enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (*Phil.*, II, 9-11).

Cette même doctrine se retrouve, moins développée, dès les premiers versets de l'épître aux Romains : « Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé à l'apostolat, séparé pour l'évangile

sertation de LIGHTFOOT, « on the meaning of *πλήρωμα* », *Colossians*, p. 255-271. — *Κατοικῶ* signifie une habitation stable et définitive, et s'oppose à *παροικῶ* qui exprime un séjour transitoire; LIGHTFOOT (sur I *Clem.*, I, 1) compare : PHILON, *De sacrif. Ab. et C.*, 44 (*M.* I, 170) : *Ὁ γὰρ τοῖς ἐγκυκλίοις μόνοις ἐπανέχων παροικεῖ σοφίᾳ, οὐ κατοικεῖ. De confus. ling.*, 76 (I, 416) : *Κατῴκησαν ὡς ἐν πατρίδι, οὐχ ὡς ἐπὶ ξένης παρῴκησαν. Gen.*, XXXVI, 44; GREG. NAZ., *Orat.*, VII, 4 (*PG*, XXXV, 760) : *Ἐκ τῆς παροικίας εἰς τὴν κατοικίαν μετασκευαζόμενοι.* XIV, 21 (*ibid.*, 884) : *Τίς (διαιρήσει) τὴν κάτω σκηνήν, καὶ τὴν ἄνω πόλιν; τίς παροικίαν καὶ κατοικίαν;*

1. *Col.*, II, 9-10 : *Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.* Cf. *Io.*, I, 16 : *Ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν.*

2. II *Cor.*, VIII, 9; *Phil.*, II, 7-8.

de Dieu, qu'il avait promis par ses prophètes dans les Écritures saintes au sujet de son Fils[1]; qui est né de la race de David selon la chair, qui a été déclaré Fils de Dieu avec puissance[2] selon l'esprit de sainteté, du fait de sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ Notre-Seigneur... » Tous ces membres de phrase, si étrangement accumulés, ne rendent que très imparfaitement l'élan et la puissance de la pensée de l'apôtre; on hésite à les analyser, après tant d'autres exégètes, de peur de briser l'image un peu confuse, mais si ardente, qu'ils reflètent; il faut bien cependant les considérer de plus près, en les éclairant par les enseignements de l'apôtre, ceux surtout de l'épître aux Romains, d'où ce passage est tiré. Ce qu'on y aperçoit à première vue, c'est le contraste de deux éléments dans le Christ, la chair et l'esprit de sainteté; selon le premier, il est né de la race de David; selon le second, il a été intronisé fils de Dieu, du fait de sa résurrection. Cette opposition a quelque analogie avec celle que saint Paul signale chez les autres hommes : ils sont, eux aussi, chair et esprit; mais les différences sont profondes : chez eux, la chair est asservie au péché, c'est une chair de péché qui convoite contre l'esprit[3]; le Christ au contraire n'a pas pris une chair de péché, mais une chair semblable à la chair de péché[4]; la chair n'a pas été en lui un principe de convoitise, mais seulement un principe d'infirmité : « il a été crucifié par suite de l'infirmité, mais il vit par la force de Dieu » (II *Cor.*, XIII, 4); c'est la même pensée qu'on retrouve chez saint Pierre : « le Christ a été tué dans la chair et vivifié dans l'esprit » (I *Pet.*, III, 18).

1. *Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* ne dépend pas directement de *εὐαγγέλιον θεοῦ*, mais de *προεπηγγείλατο*.

2. Plusieurs exégètes rapportent *ἐν δυνάμει* à *υἱοῦ θεοῦ* et traduisent : « Fils de Dieu puissant »; il me semble plus probable que ces mots décrivent l'action de Dieu, ressuscitant le Christ et l'intronisant ainsi comme son Fils. Cf. I *Cor.*, VI, 14 : *Ὁ δὲ θεὸς καὶ κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. *Eph.*, I, 19-20 : ... *Κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ*. II *Cor.*, XIII, 4 : *Ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*.

3. *Rom.*, VII, 14.25; VIII, 6-14; *Gal.*, V, 17.

4. *Rom.*, VIII, 3. Cf. *Hebr.*, IV, 15.

Si l'on considère l'esprit de sainteté [1], on trouve encore ici entre le Christ et les chrétiens une ressemblance imparfaite : en Jésus, si la chair est le principe d'infirmité, l'esprit est le principe de vie; si la chair est le principe de la filiation davidique, l'esprit est le principe de la filiation divine. Ce sont là aussi, chez les chrétiens, les deux effets de l'habitation de l'Esprit :

> Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par son esprit qui habite en vous [2]... Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu; car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption, dans lequel nous crions : Abba, Père (*Rom.*, VIII, 11-15).

Il faut remarquer encore que, dès cette vie mortelle, nous avons en nous l'Esprit de Dieu; et cependant « nous soupirons dans l'attente de l'adoption, de la rédemption de nos corps » (*ib.*, 23); ainsi ce n'est pas au jour de la résurrection que l'Esprit nous sera donné, mais c'est en ce jour qu'il se manifestera pleinement, alors qu'aura lieu « la révélation des fils de Dieu [3] ». N'est-ce pas de la sorte qu'il faut concevoir cette manifestation, cette intronisation du Christ comme Fils de Dieu au jour de sa résurrection? Lui non plus n'a pas reçu en ce jour l'esprit, mais c'est en ce jour que la puissance de l'esprit s'est manifestée en lui par les œuvres qui lui sont propres. A sa résurrection, modèle de la nôtre, tout ce qu'il y avait de mortel en lui fut absorbé par la vie; son corps devint un corps spirituel, et lui-même, le second Adam, devint « esprit vivifiant » (I *Cor.*, XV, 45), non seulement en ce sens

1. L'expression *πνεῦμα ἁγιωσύνης* est équivalente à *πνεῦμα ἅγιον*. Cf. *Test. XII Pat., Lévi*, XVIII, 11 : *Καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς.* Mais on ne la rencontre pas ailleurs dans le N.T. Saint Paul, qui appelle l'Esprit-Saint *πνεῦμα ἅγιον*, a peut-être préféré cette autre formule pour éviter une équivoque, et signifier non l'Esprit-Saint, mais la nature divine du Christ. Cf. Cornely, *in h. l.*; Rose, *RB*, 1903, p. 358.

2. Cf. E. Sokolowski, *Geist und Leben*, p. 61 sqq.

3. *Rom.*, VIII, 19 : *ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.*

qu'il vivifia son propre corps, mais parce que, en lui, tous seront vivifiés (*ib.*, 22).

Ces analogies très profondes ne doivent pas cependant faire perdre de vue l'infinie distance qui sépare ici encore le Christ des chrétiens : on vient de le rappeler, les chrétiens sont vivifiés par le Christ, le Christ est esprit vivifiant ; ils reçoivent l'esprit d'adoption, et sont faits cohéritiers du Christ, il est le « propre Fils » de Dieu ; en un mot, ils reçoivent l'esprit du Christ comme une grâce et par participation ; le Christ possède l'esprit comme sa nature et en plénitude ; « le Seigneur est l'Esprit même » (II *Cor.*, III, 17 [1]).

Aussi c'est dans le Christ comme dans leur source que se trouvent les richesses propres de l'Esprit, la gloire, la puissance, la vie : il est « le Seigneur de gloire » (I *Cor.*, II, 8) [2] ; les fidèles contemplant sa gloire à visage découvert sont transformés en la même image et glorifiés par sa gloire (II *Cor.*, III, 18) ; les infidèles, au contraire, aveuglés par le prince de ce monde, « ne peuvent fixer leurs regards sur l'éclat de l'évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu » (*ib.*, IV, 4) ; ce dernier trait rappelle et complète ce qui a été dit plus haut des rapports du Christ à son Père [3] : si,

1. Sur l'interprétation de ce texte, v. la note F, à la fin du volume. Cet emploi de *πνεῦμα* pour désigner la nature divine du Christ crée, il faut le reconnaître, bien des difficultés d'interprétation, et dans l'ancienne théologie chrétienne il donna naissance à plus d'une équivoque (Cf. *supra*, p. 252 et n. 2). Mais il faut bien se rappeler que ni saint Paul ni les premiers Pères n'avaient à leur disposition une langue théologique déjà formée ; pour rendre des idées très riches et toutes nouvelles, ils n'avaient qu'un vocabulaire très pauvre et qui s'y prêtait mal. Au reste, leur pensée pas plus que leur langue ne se pliait aux abstractions et aux analyses. — Les textes principaux où l'on trouve cet emploi christologique de *πνεῦμα* sont dans le N. T. : *Rom.*, I, 4 : *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* I *Cor.*, XV, 45 : *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ (ἐγένετο) εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.* II *Cor.*, III, 17 : *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.* I *Tim.*, III, 16 : *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.* I *Pet.*, III, 18 : *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.* *Hebr.*, IX, 14 : *ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ* (Cf. *infra*, p. 351). Cette acception est plus fréquente chez les Pères apostoliques.

2. Dans le livre d'*Hénoch*, le « Seigneur de gloire » est un des noms propres de Dieu : XXII, 14 ; XXV, 3. 7 ; XXVII, 3. 5 ; XXXVI, 4 ; XL, 3 ; LXIII, 2 ; LXXV, 3 ; LXXXI, 3 ; LXXXIII, 8. Cf. GRILL, *Untersuchungen*, p. 275 ; DALMAN, *Die Worte Iesu*, p. 139. — 3. *Supra*, p. 301.

par sa gloire, il illumine ses fidèles, c'est qu'il est lui-même l'image de Dieu, et, comme saint Paul l'ajoute un peu plus bas (IV, 6), c'est la gloire de Dieu qui rayonne sur sa face [1].

De même qu'il est l'image de Dieu, il est aussi force et sagesse de Dieu (I *Cor.*, I, 24); c'est lui qui fortifie ses fidèles : c'est son énergie qui opère puissamment en eux (*Col.*, I, 29. Cf. *Eph.*, IV, 7) [2]; ils peuvent tout en celui qui les fortifie (*Phil.*, IV, 13).

Enfin il est leur vie [3], vie cachée maintenant, mais qui se manifestera en gloire, lorsque le Christ, notre vie, apparaîtra (*Col.*, III, 4).

Ainsi fut jadis cachée la vie du Christ lui-même : son corps n'était pas encore un corps de gloire (*Phil.*, III, 21), un corps spirituel; on ne voyait en lui que l'infirmité de sa chair, et les princes de ce monde le crucifièrent, méconnaissant en lui le Seigneur de gloire (I *Cor.*, II, 8); dès lors cependant, il était tel, non seulement par vocation, mais en réalité. Les premiers versets de l'épître aux Romains nous ont fait constater que, déjà pendant sa vie mortelle, le Christ possédait cet esprit de sainteté qui devait se manifester, au jour de la résurrection, dans la gloire, la puissance, la vie, et que, dès lors, on devait distinguer dans le Christ le fils de David et le Fils de Dieu.

Cette distinction se retrouve au chapitre IX de la même épître, dans le texte fameux où saint Paul, célébrant toutes les prérogatives des Israélites, rappelle enfin que « d'eux est issu selon la chair le Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni dans les siècles. Amen [3]! » Bien d'autres passages d'ailleurs

1. Au sujet de la gloire du Christ cf. *Phil.*, III, 21; I *Tim.*, III, 16; *Tit.*, II, 13; sur le concept de gloire dans le N. T. en dehors des écrits johanniques, cf. GRILL, p. 278-284.

2. On peut comparer les expressions toutes semblables par lesquelles saint Paul décrit l'action fortifiante de Dieu en nous : *Col.*, I, 11; *Eph.*, III, 16. — 3. *Gal.*, II, 20; *Phil.*, I, 21.

3. *Rom.*, IX, 5 : *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.* Cf. SANDAY-HEADLAM, *Romans*, p. 233-238; A. DURAND, *La divinité de Jésus-Christ dans saint Paul, Rom.*, IX, 5 (*RB*, 1903, p. 550-570). — Le texte de ce verset ne présente aucune variante ni dans les manuscrits du N. T. (sur la ponctuation des manuscrits v. SANDAY, p. 233-234), ni chez les Pères; il est déjà cité par

enseignent plus ou moins explicitement cette doctrine et confirment notre interprétation[1].

Ce sont d'abord ceux qui rappellent la mort du Christ : ils la représentent comme réconciliant le monde à Dieu[2], rachetant les hommes[3], satisfaisant pour les péchés[4], abolissant la

saint Irénée (*Haer.*, III, 16, 3) et par Tertullien (*Prax.*, 13. 15). Dans ces conditions, il est tout à fait arbitraire de supprimer comme une glose, ainsi que fait Baljon, les mots ὁ ὢν... ἀμήν, ou de corriger ὁ ὢν en ὧν ὁ, ainsi que fait C. Strömmann (*ZNTW*, VIII (1907), p. 319); d'ailleurs cette dernière correction fait violence au texte et lui prête une construction invraisemblable : ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὧν ὁ ἐπὶ πάντων θεός κτλ.; il faudrait au moins : καὶ ὧν ὁ θεὸς ἐπὶ πάντων κτλ. — Le texte étant ce qu'il est, il est difficile de ne pas y voir une doxologie en l'honneur du Christ; pour la rapporter au Père, il faudrait renverser la construction grammaticale de la phrase et lire : εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ὁ ἐπὶ πάντων θεός. — D'ailleurs contre l'interprétation christologique on ne peut faire valoir aucune raison décisive : l'usage paulinien réserve le plus souvent le titre de θεός au Père comme celui de κύριος à Jésus-Christ; mais parfois aussi il applique θεός au Christ, comme κύριος au Père (*supra*, p. 280 sq.). Strömmann remarque que θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας est, dans l'A. T. et dans le N. T., une formule strictement théologique; nul n'en doute, mais l'application au Christ de formules semblables n'est pas exceptionnelle chez saint Paul. Enfin on fait valoir surtout le développement progressif de la christologie paulinienne : B. H. Kennedy, *Examination of Rom.*, IX, 5 (Cambridge, 1883), p. 68 : « The case against these two verses — *Rom.*, IX, 5, as commonly punctuated and interpreted, and *Tit.*, II, 13, as translated in the R. V. — is, in sum, the following. They break and mar, by the strong discordance of their language, the harmonious progress of St Paul's gradually developed doctrine concerning the Person of our divine Lord and Saviour Jesus Christ. » Cette dernière objection part d'une conception étroite et, en partie, gratuite de la christologie de saint Paul et de son vocabulaire; étant donné ce que nous savons de la pensée et de la langue de l'apôtre, il est bien périlleux d'affirmer, comme le fait Kennedy, qu'il ne pouvait énoncer dans l'épître aux Romains une doctrine qu'on reconnaît chez lui dans les lettres de la captivité.

1. Cette christologie nous permet d'interpréter avec une pleine sécurité *Act.*, XIII, 33 au sens d'une manifestation de la filiation du Christ (*supra*, p. 263).

2. II *Cor.*, V, 18-20 : « Tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ, et qui nous a confié le ministère de la réconciliation, car en vérité c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde... » Cf. *Rom.*, IV, 10-11; *Eph.*, II, 14-16; *Col.*, I, 20-22.

3. I *Cor.*, VI, 20; VII, 23; *Gal.*, III, 13; IV, 5; *Rom.*, III, 24; *Eph.*, I, 7; I *Tim.*, II, 6.

4. *Gal.*, I, 4; *Rom.*, III, 25; IV, 25; VIII, 3; I *Cor.*, XV, 3; *Eph.*, V, 2.

mort[1]; cette efficacité souveraine de la Passion a toujours été regardée à juste titre comme la preuve la plus certaine de la divinité du Sauveur; et saint Paul lui-même a assez marqué, dans son épître aux Colossiens, le lien de ces deux doctrines[2].

Cependant la relation transcendante qui unit le Père et le Fils est plus explicitement marquée dans les textes où la mort du Christ est représentée comme la preuve suprême de l'amour de Dieu : « Dieu fait paraître son amour pour nous en ce que, quand nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous » (*Rom.*, v, 8). « Il n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous; comment donc ne nous donnera-t-il pas tout avec lui? » (*ib.*, VIII, 32). Toute la valeur de cet argument dépend de la relation qui unit Dieu au Christ : si cette preuve d'amour est décisive, c'est que celui que Dieu a livré était son propre Fils[3].

Mais si on veut atteindre la racine de cette relation, il faut remonter plus haut, à la suite de l'apôtre : de même que son point de départ n'est pas la résurrection du Christ ni sa passion, il n'est pas davantage son baptême ni sa nativité ; deux fois saint Paul parle de la mission qui eut pour terme l'incarnation, et, dans ces deux passages, celui qui est envoyé par Dieu est déjà présenté comme son Fils : « Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi » (*Gal.*, IV, 4); « Dieu a envoyé son propre Fils dans la ressemblance de la chair du péché » (*Rom.*, VIII, 3).

Cette démarche fut pour le Seigneur une humiliation et un appauvrissement : « Vous connaissez la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, comment, étant riche, il s'est pour vous réduit à la pauvreté, afin que vous soyez riches par sa pauvreté » (II *Cor.*, VIII, 9).

1. I *Cor.*, XV, 54-55. — Il n'entre pas dans le plan de ce travail d'étudier de plus près ces différentes conceptions; v. TOBAC, p. 139-156, 173-225. — 2. *Col.*, I, 19-20.

3. SANDAY-HEADLAM sur *Rom.*, v, 8 : « Gifford excellently remarks that the « proof of God's love towards us drawn from the death of Christ is strong in proportion to the closeness of the union between God and Christ ». It is the death of One who is nothing less than the Son. -

Cette conception est beaucoup plus développée dans le texte classique de l'épître aux Philippiens, II, 5-11 :

Ayez en vous les sentiments qui étaient dans le Christ Jésus [1], lequel, alors qu'il subsistait dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie l'égalité avec Dieu, mais s'anéantit lui-même en prenant la forme d'esclave, et en devenant semblable aux hommes; et, reconnu comme homme par ses dehors, il s'abaissa, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse aux cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père.

Ce passage, dont la portée dogmatique est incalculable, a été dès l'origine interprété en tant de sens divers, qu'on ne peut en commenter ni en traduire un seul mot sans prendre parti; on nous permettra de nous dégager ici de la controverse pour exposer la pensée de l'apôtre telle qu'elle nous apparaît, nous contentant d'exposer brièvement dans des notes les raisons de nos préférences [2].

Le chapitre où l'on rencontre ce passage, n'a pas, dans son ensemble, un caractère dogmatique; c'est une exhortation à la paix, à la charité, à l'humilité chrétienne; l'exemple du Christ est invoqué incidemment pour porter les fidèles à la pratique de ces vertus, de même que, dans le passage parallèle de l'épître aux Corinthiens, l'appauvrissement du Christ à l'incarnation n'était rappelé que pour les provoquer à l'aumône; on ne cherchera donc pas ici une thèse de théologie

1. Deissmann (*in Christo Jesu*, p. 113) traduit : « habt dieselbe Gesinnung intra vestrum coetum, wie ihr sie auch im Christus Iesus habt. » Cette interprétation est plus conforme à la grammaire, mais elle me semble faire violence au contexte.

2. Parmi les Pères, le plus utile à consulter ici est saint Chrys., *In Phil. hom.*, VI, VII (*PG*, LXII, 217-238). Parmi les exégètes modernes, ceux qui ont le plus contribué à l'interprétation du texte sont Lightfoot, *Philippians*, p. 110-115 et 127-138, et Gifford, *The incarnation, a study of Phil.*, II, 5-11 (*Expositor*, sept. et oct. 1896, et Londres, 1897). Parmi les travaux français on doit citer surtout J. Labourt, *Notes d'exégèse* sur *Phil.*, II, 5-11 (*RB*, 1898), p. 402-415, 553-563, et Prat, *Théologie de saint Paul*, I, p. 438-451.

énoncée en langage technique, mais la mention d'une vérité très familière[1].

Cette vérité consiste dans l'abaissement spontané du Christ : alors qu'il était en forme de Dieu, il ne s'est point attaché à cette égalité de droits avec Dieu comme à une proie jalousement défendue, mais il s'est dépouillé en prenant une forme d'esclave, en devenant semblable aux hommes. La comparaison de ces deux conditions, de Dieu et d'esclave, permettait aux Philippiens d'apprécier cette humiliation volontaire du Christ; pour nous, ce que nous y remarquerons surtout, c'est l'affirmation et la description de la préexistence divine : quand le Christ a fait cette démarche décisive, quand il s'est dépouillé pour devenir homme, il se trouvait en forme de Dieu : le contraste est très nettement marqué entre cette existence permanente, *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, et la nouvelle existence que le Christ va commencer, *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. Saint Chrysostome a souligné l'antithèse de ces deux termes, *ὑπάρχων, γενόμενος*[2], et, en effet, elle n'est ni fortuite ni isolée chez saint Paul[3]; au reste, la condition antérieure du Christ n'est pas supplantée par sa condition nouvelle, elle persévère[4].

1. Le P. Prat remarque justement (p. 439) : « On est stupéfait de rencontrer cette doctrine sublime jetée comme en passant, dans un morceau parénétique, sans arrière-pensée de controverse, comme s'il s'agissait d'un dogme vulgaire, depuis longtemps connu et cru de tous, qu'il suffit de rappeler pour en faire la base d'une exhortation morale : fait déconcertant en vérité et tout à fait inexplicable, si l'on ne suppose que la préexistence du Christ et l'union en sa personne de la divinité et de l'humanité faisaient partie de la catéchèse apostolique et appartenaient à ces articles élémentaires que nul chrétien ne devait ignorer. »

2. *Hom.*, VI, 4 (*PG*, LXII, 223) : *Διὰ τί μὴ εἶπεν, ἐν μορφῇ θεοῦ γενόμενος, ἀλλ' ὑπάρχων; ἴσον ἐστὶ τοῦτο τοῦ εἰπεῖν, ἐγώ εἰμι ὁ ὤν.*

3. Cf. *Col.* I, 17 : *Καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων*; au contraire, en parlant de la naissance humaine du Christ : *Rom.*, I, 3 : *Τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα.* *Gal.*, IV, 4 : *Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον.*

4. M. Gifford (p. 16) compare l'emploi analogue de *ὑπάρχων* avec un verbe principal à l'aoriste dans *Lc.*, XXIII, 50; *Act.*, II, 30; II *Cor.*, VIII, 17; XII, 16; *Rom.*, IV, 19 : l'état, exprimé par *ὑπάρχων*, persévère après l'action indiquée par le verbe principal. Cf. I *Cor.*, XI, 17; *Gal.*, I, 14; II, 14. On retrouve une construction semblable dans la lettre de

Ces deux conditions sont décrites par deux expressions parallèles, *μορφὴ θεοῦ, μορφὴ δούλου*. Le parallélisme des deux membres, beaucoup plus sûrement que la valeur du mot *μορφή*[1], détermine le sens de l'expression. On ne peut douter que, pour saint Paul, le Christ soit devenu vraiment homme, et que cela soit signifié par ces mots, *μορφὴν δούλου λαβών*; il faut donc reconnaître que déjà il était vraiment Dieu, *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*.

De cette condition naturelle lui venait l'égalité des droits avec Dieu, *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*[2]. Mais, loin de s'attacher comme à une proie[3] à ces prérogatives qui étaient les siennes, il s'en

l'église de Lyon en 178 (Eus., *h. e.*, v, 2, 2, *GCS*, i, p. 428, 7 sqq.) : *Οἳ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ὥστε ἐν τοιαύτῃ δόξῃ ὑπάρχοντες... οὔτ' αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον...*

1. Cf. Lightfoot, *Philippians*, p. 127-133, « the synonymes *μορφή* and *σχῆμα* ».

2. Cette expression ne marque pas directement l'égalité de nature et d'essence, comme ferait *ἴσος θεῷ*, mais l'égalité de droits et d'attributions.

3. *Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*. Ces deux mots sont les plus discutés de tout le texte; on les entendra en sens tout opposé, selon que l'on donnera à *ἁρπαγμός* le sens actif (enlèvement, usurpation) ou le sens passif (proie, butin).

En faveur du sens actif, on fait valoir les considérations suivantes : les dérivés en *-μός* ont normalement le sens actif; au sens passif, *ἅρπαγμα* était très usuel, et se rencontrait dix-sept fois dans les Septante; saint Paul lui eût-il préféré le terme très rare *ἁρπαγμός*, s'il eût voulu signifier proie ou butin? Chez les auteurs profanes, on ne cite qu'un seul exemple du mot *ἁρπαγμός*, il est pris au sens actif de rapt ou enlèvement : *Τὸν ἐν Κρήτῃ καλούμενον ἁρπαγμόν* (Plut., *De educat. puer.*, 15). Ces considérations sont sérieuses, mais non décisives : certains dérivés en *-μός* sont susceptibles du sens passif, ainsi *φραγμός, σταλαγμός* : Æschl., *Theb.*, 60; *Eum.*, 260; Soph., *Fr.* 340; Eurip., *Ion*, 351 (Gifford, p. 63, 64); *ἁρπαγμός* lui-même se rencontre plusieurs fois au sens passif dans des textes patristiques qui sont indépendants de ce passage de saint Paul : Euseb., *in Luc.*, vi (*PG*, xxiv, 537 c) : *Ὁ Πέτρος δὲ ἁρπαγμὸν τὸν διὰ σταύρου θάνατον ἐποιεῖτο διὰ τὰς σωτηρίους ἐλπίδας*. Cyrill. Al., *De Adorat.*, i (*PG*, lxviii, 172 c) : *Ὁ δὴ καὶ συνεὶς ὁ δίκαιος (Λώτ) μειζόνως κατεβιάζετο, καὶ οὐχ ἁρπαγμὸν τὴν παραίτησιν ὡς ἐξ ἀδρανοῦς καὶ ὑδαρεστέρας ἐποιεῖτο φρενός*. Anon. in Catena Possini, *in Mc.*, x, 42 : *Ὁ σωτὴρ θεραπεύει αὐτοὺς (τοὺς ἀποστόλους) τῷ δεῖξαι, ὅτι οὐκ ἔστιν ἁρπαγμὸς ἡ τιμή, τῶν ἐθνῶν γὰρ τὸ τοιοῦτον* (Lightfoot, p. 111).

Dans ces différents textes, *ἁρπαγμός* semble avoir la même valeur que *ἅρπαγμα*; ainsi du texte d'Eusèbe, *in Luc.*, on rapprochera *h. e.*,

est dépouillé. Ce dépouillement n'est point une abdication de la nature divine, ni de ses attributs essentiels de vie, de

VIII, 12, 2 (*GCS*, II, p. 766, 22) : *Τὸν θάνατον ἅρπαγμα θέμενοι τῆς τῶν δυσσεβῶν μοχθηρίας*. CONSTANTIN, *ap*. EUSEB., *Vit. Const.*, II, 31 (*GCS*, p. 54, 23) : *Οἷοι ἅρπαγμά τι τὴν ἐπάνοδον ποιησάμενοι*. — Cette équivalence est confirmée par l'interprétation de beaucoup de Pères grecs : de même que *ἕρμαιον* est le synonyme de *ἅρπαγμα* (*Héliod.*, VII, 20 : *Οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα*), ainsi il est donné par saint ISIDORE DE PÉLUSE comme synonyme de *ἁρπαγμός* : *Epist.* IV, 22 (*PG*, LXXVIII, 1072 b) ; et, en poursuivant son interprétation, saint Isidore substitue à *ἁρπαγμός*, *ἅρπαγμα* et *εὕρεμα* : *εἰ ἕρμαιον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσον, οὐκ ἂν ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν... δοῦλος μὲν γὰρ καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ υἱοθεσίᾳ τιμηθείς, ἅτε ἅρπαγμα ἢ εὕρεμα τὴν ἀξίαν ἡγησάμενος, οὐκ ἂν ὑποσταίη οἰκετικὸν ἔργον ἀνῦσαι*. De même, *ἁρπαγμός* est interprété comme « quelque chose de grand, de précieux » : ORIG., *in Rom.*, V, 2 (*PG*, XIV, 1022 c) : « Nec rapinam ducit esse se aequalem Deo ; hoc est, non sibi magni aliquid deputat quod ipse quidem aequalis Deo et unum cum Patre est » ; THEOD. MOPS., *in h. l.* (éd. Swete, Cambridge, 1880, I, p. 216) : « Non rapinam arbitratus est, ut sit aequalis Deo ; hoc est, non magnam reputauit illam quae ad Deum est aequalitatem » ; THDT., *in. h. l.* (*PG*, LXXXII, 569 b) : *Οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε*. Saint CHRYSOSTOME surtout a longuement défendu (*Hom.*, VI-VII, *PG*, LXII, 219-229) l'interprétation passive de *ἁρπαγμός* contre les Ariens qui traduisaient *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* par *οὐχ ἥρπασε* ; il apporte deux raisons tirées du contexte : l'Apôtre vient de dire : *Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, or, comment peut-on ravir ce qu'on a (220) ? De plus, l'exemple du Christ est allégué comme un exemple d'humilité ; or, ce ne serait pas une marque d'humilité que de ne pas prétendre usurper la divinité (221). — Parmi les Pères grecs, on ne peut citer que DIDYME, *De Trin.*, I, 26 (*PG*, XXXIX, 389 a) et peut-être PSEUDO-ATHANASE, *Hom. De semente*, 9 (XXVIII, 153 d) à avoir entendu *ἁρπαγμός* au sens actif.

Dans ces conditions, on doit reconnaître, pour le moins, que nul argument philologique n'impose l'interprétation active ; or, dans ce passage, tout la déconseille. Si, avec Didyme et les Ariens combattus par saint Chrysostome, on fait de *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι* une expression verbale équivalente à *ἁρπάζειν*, on se heurte à l'objection de saint Chrysostome : comment l'Apôtre, après avoir dit, *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, a-t-il ajouté : *οὐχ ἥρπασε τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* ? Il y aurait là une invraisemblable tautologie. Si, avec la plupart des Pères et commentateurs, on maintient à *ἡγήσατο* un sens indépendant (*arbitratus est*), *ἁρπαγμός* devient l'attribut de *εἶναι ἴσα θεῷ* ; mais alors il paraît impossible de donner à *ἁρπαγμός* un sens actif, quel qu'il soit (rapt, enlèvement, usurpation) ; ainsi que le remarque HAUPT dans son commentaire (p. 71), « gegen alle Fassungen von *ἁρπαγμός* als nom. action. gleichmässig gilt die Bemerkung Hofmann's, dass eine Seinsweise (*μορφὴ θεοῦ, εἶναι ἴσα θεῷ*) nicht einem Thun (*ἁρπάζειν*) gleichgesetzt werden könne. » De plus, ainsi que le remarquait saint Chrysostome, l'Apôtre veut donner ici une leçon d'humilité ; ce n'est donc pas le

sainteté, de science, de puissance [1], mais une renonciation à la jouissance des droits et honneurs divins [2]; le Christ incarné n'a pris pour lui que la forme d'esclave et la mort de la croix [3].

« C'est pourquoi Dieu l'a exalté, et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom... » Ainsi, après avoir rappelé la préexistence divine du Christ et sa vie humiliée ici-bas, saint Paul revient au Christ glorieux, objet habituel de sa contemplation et de sa prédication ; c'est lui, jadis crucifié et maintenant exalté, que l'univers entier doit adorer et reconnaître comme Seigneur « à la gloire de Dieu le Père ».

Dans les analyses qui précèdent, on n'a cherché qu'à suivre l'Apôtre, à pénétrer dans le mystère du Seigneur sur ses pas, par son chemin; aussi c'est l'action du Christ dans ses fidèles, dans l'Église, dans le monde, qui a guidé notre marche jusqu'au cœur même du dogme. Peut-être ne sera-t-il pas inutile de considérer maintenant ces mêmes vérités d'un autre point de vue, et d'esquisser rapidement la théologie du

lieu de rappeler les *revendications* du Christ (« il n'a pas regardé comme une usurpation l'égalité avec Dieu »), mais son *renoncement* (« il ne s'est pas attaché, comme à une proie, à l'égalité avec Dieu »). Enfin ce dernier sens semble exigé par la corrélation des deux membres (*οὐχ... ἀλλά...*) : « Il ne s'est pas attaché à ces prérogatives, mais s'en est dépouillé » (Lightfoot, p. 134; Gifford, p. 68 sqq.). — Récemment l'interprétation active a été défendue par M. J. Ross (*JTS*, juillet 1909, p. 573, 574) qui voit dans ce passage la condamnation du Messianisme belliqueux et conquérant, et par M. A. d'Alès (*RSR*, mai 1910) qui, s'appuyant surtout sur le texte de Plutarque, reconnaît dans *ἁρπαγμός* un terme dialectal (crétois) du vocabulaire érotique, signifiant rapt, enlèvement.

1. Sur les diverses théories de la « kénose » émises par les théologiens protestants, v. Gore, *Dissertations*, p. 184-192 et 202-207.

2. L'objet de ce dépouillement est clairement marqué par le contexte : *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* détermine à la fois les deux membres parallèles : *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* et *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*. L'Apôtre ne dit pas que le Christ se soit dépouillé de la *μορφὴ θεοῦ*, tout au contraire, mais bien de l'égalité d'honneurs avec Dieu, qui en est l'apanage. Cf. Gifford, p. 54 : « Since the phrase *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* conveys of itself an incomplete idea, we are at once driven to ask, Of what did Christ empty Himself? And the only possible answer is, He emptied Himself of that which He did not regard as an *ἁρπαγμόν*. »

3. On peut comparer *Rom.*, xv, 3 : *Ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν· ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ᾽ ἐμέ.*

Père et du Fils telle qu'elle est enseignée dans les textes étudiés plus haut.

« Il n'y a qu'un Dieu, le Père, principe de tout et notre fin, et il n'y a qu'un Seigneur Jésus-Christ, par qui tout est et par qui nous sommes. » Le Seigneur lui aussi vient du Père, non comme sa créature, mais comme son propre Fils, comme son image, sa puissance, sa sagesse. « Avant toute créature, il est » ; son existence terrestre aura un commencement, « il est devenu » homme, sa préexistence ne peut se dater ainsi, « il est ». Toutes les créatures viennent du Père comme de leur principe ; toutes ont été créées par le Fils, et ne subsistent que par lui et en lui ; leur fin est le Père et aussi le Fils.

Éternellement Dieu avait choisi en son Fils ses élus ; quand fut venue la plénitude des temps, il l'envoya ; et lui, qui était en forme de Dieu, prit la forme de l'esclave, il naquit d'une femme, de la race d'Abraham, Israélite selon la chair, lui Dieu béni dans tous les siècles. Il s'humilia jusqu'à la mort de la croix, fut crucifié dans l'infirmité de sa chair, mais ressuscita dans la puissance de l'esprit; et Dieu l'a exalté sans mesure et lui a donné le nom que toute créature adore.

Quiconque le confesse et croit en lui et s'incorpore à lui par le baptême, meurt au péché et vit à Dieu, devient son frère et son cohéritier, fils adoptif et héritier de Dieu. Il est l'esprit vivifiant, le chef de l'Église, et peu à peu, selon le plan divin, il récapitule tout en lui pour tout offrir à son Père, pour qu'enfin Dieu soit tout en tous.

§ 2. — L'Esprit-Saint.

Dans l'exposé qui précède, on a dû laisser de côté tout ce qui a trait au Saint-Esprit ; c'est là, nous le reconnaissons, une séparation fâcheuse, et qui mutile la pensée de saint Paul : pour lui, l'Esprit est si inséparable du Père et du Fils que nous ne pourrons leur être unis qu'en lui et par lui. Cette distinction s'imposait pourtant : la conception de l'Esprit chez saint Paul est si multiple, et par suite si difficile à saisir et à exposer qu'il était nécessaire de la considérer isolément. Cette

analyse ainsi faite, on pourra avec plus de sécurité achever le tableau commencé.

Si l'étude de la théologie de l'Esprit chez saint Paul est malaisée, ce n'est certes pas que les textes fassent défaut, ils abondent[1]; ce n'est pas non plus que cette doctrine ne soit touchée qu'incidemment, elle est au premier plan de la pensée de l'apôtre; c'est d'abord que le même mot recouvre des conceptions très diverses; c'est aussi et surtout que l'Apôtre atteint par une seule vue synthétique des réalités très distinctes et que l'analyse théologique a depuis longtemps dissociées. Des difficultés analogues se rencontrent souvent dans la théologie si concrète du Nouveau Testament, et sont d'autant plus grandes que la conception qu'on veut étudier est plus riche, que ce soit, par exemple, celle du règne de Dieu chez les synoptiques, de la justice chez saint Paul ou de la vie chez saint Jean; mais il semble bien que nulle n'est plus complexe que celle qu'il nous faut exposer ici[2]; on ne sera donc pas surpris si parfois l'analyse est hésitante, et renonce à classer avec certitude certains textes dans des catégories qu'ils débordent.

Au reste, on cherchera moins ici à répartir en catégories logiques les textes et les idées de saint Paul, qu'à pénétrer sa pensée, à saisir la croyance intime, la vie profonde d'où tout procède. On n'est plus ici, en effet, en face d'une doctrine impersonnelle et toute livresque, comme l'était celle des rabbins; on sent une âme toute pleine de l'Esprit de Dieu et qui en parle d'expérience. Plus qu'aucun de ses fidèles il a reçu les dons de l'Esprit, don des langues, visions, révélations; ce sont là pour lui des trésors sacrés; il ne les dévoile qu'à contre-cœur, et, dans la contrainte même qu'il s'impose,

1. D'après le tableau dressé par M. Winstanley (*The Spirit in the N.T.*, p. 122), on rencontre 379 fois le mot *πνεῦμα* dans le N.T.; plus du tiers de ces exemples (146) se trouvent chez saint Paul (sans compter l'épître aux Hébreux).

2. Si l'on veut avoir dès le début l'impression de cette complexité, qu'on relise, par exemple, *Rom.*, VIII, 9-10 : *Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.*

on sent le prix qu'il attache à ces secrets divins[1]. Les conseils qu'il donne à ses disciples manifestent la même estime[2] : malgré l'abus que les Corinthiens font des charismes, malgré les illusions où ils tombent, l'apôtre n'a garde de déprécier ces dons; il établit entre eux une hiérarchie, il exalte par-dessus tous les autres la charité, mais il reconnaît que tous sont bons et désirables.

Tous, en effet, procèdent de l'Esprit qui vivifie le corps du Christ, et qui donne à chaque membre l'opération qui lui est propre et qui sert à tout le corps : la parole de sagesse, la parole de science, la foi, le don des guérisons et des prodiges, la prophétie, le discernement des esprits, le don de parler en langues et le don d'interpréter, « tout cela, c'est le seul et même Esprit qui l'opère, distribuant à chacun comme il veut. Car de même que le corps est un et qu'il a beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, quelque nombreux qu'ils soient, ne forment qu'un corps, ainsi en est-il du Christ : car c'est dans un même esprit que nous tous nous avons été baptisés (pour (former) un seul corps » (I *Cor.*, XII, 8-13).

On saisit ici la conception profonde qui, chez saint Paul, transforme toute la doctrine de l'Esprit. Moïse disait jadis : « Qui me donnera que tout le peuple prophétise, et que Iahvé leur envoie son Esprit? » (*Num.*, XI, 29). Ce qui n'était alors qu'une hyperbole est devenu pour saint Paul une réalité; l' « homme de l'esprit » n'est plus un isolé dans le peuple de Dieu, « tous nous avons été abreuvés du même Esprit » (I *Cor.*, XII, 13). Ce don est tellement essentiel au chrétien que, sans lui, il n'est pas d'union au Christ : « quiconque n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas au Christ » (*Rom.*, VIII, 9). En effet, si l'union des hommes, qui sont charnels, se fait dans la chair, l'union du chrétien au Christ, qui est esprit, ne s'opère que dans l'esprit. « Quiconque s'attache à une courtisane, devient un seul corps avec elle ; ... quiconque s'attache au Sei-

1. II *Cor.*, XII, 1-10; *Gal.*, II, 2; I *Cor.*, II, 6-16. Cf. GUNKEL, p. 59; WEIZSAECKER, p. 313.

2. Cf. I *Thess.*, V, 19.20 : *Τὸ πνεῦμα μὴ σϐέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε.*

gneur, devient un seul esprit avec lui » (I *Cor.*, VI, 16. 17).

De là vient que vivre dans le Christ et vivre dans l'Esprit ne sont pour saint Paul qu'une seule et même réalité : il dira indifféremment qu'on est justifié dans le Christ (*Gal.*, II, 17) et qu'on est justifié dans l'Esprit (I *Cor.*, VI, 11); sanctifié dans le Christ Jésus (I *Cor.*, I, 2) et sanctifié dans l'Esprit-Saint (*Rom.*, XV, 16); marqué (*σφραγισθείς*) dans le Christ (*Eph.*, I, 13) et dans l'Esprit-Saint (*ib.*, IV, 30); circoncis dans le Christ (*Col.*, II, 11) et circoncis dans l'Esprit (*Rom.*, II, 29); il exhortera ses fidèles à se tenir dans le Seigneur (*Phil.*, IV, 1) et dans l'Esprit (*ib.*, I, 27); il parlera de même de la joie, de la justice, de la foi, de l'amour dans le Christ et dans l'Esprit[1]. De même, les chrétiens sont appelés à participer au Fils (I *Cor.*, I, 9), comme à participer à l'Esprit-Saint (II *Cor.*, XIII, 13; *Phil.*, II, 1), et l'habitation du Christ en eux ne se distingue pas de l'habitation de l'Esprit-Saint[2].

Conclure de ces équivalences à l'identité personnelle du Christ et de l'Esprit-Saint serait tout à fait injustifié, d'autant qu'en pressant la même méthode on pourrait identifier l'Esprit et le Père[3]. Ce qu'on a du moins le droit d'en conclure, c'est que l'action du Christ et l'action de l'Esprit sont inséparables, ou, pour parler plus précisément, que le Christ n'agit dans l'âme et ne s'unit à elle que par l'Esprit-Saint. Cette doctrine fait mieux entendre ce qui a été dit plus haut du rôle du Christ dans l'humanité : on l'a constaté, Jésus n'est pas seulement pour saint Paul l'ami qu'il désire rejoindre ni l'idéal qu'il veut imiter; il est pour lui, pour tous les chrétiens, le principe de la vie, le chef dont ils sont les membres; mais

1. *Phil.*, III, 1 : *Χαίρετε ἐν κυρίῳ. Rom.*, XIV, 17 : *Δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Gal.*, III, 26 : *Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* I *Cor.*, XII, 9 : *Ἑτέρῳ (δίδοται) πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι. Rom.*, VIII, 39 : *Τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Col.*, I, 8 : *Δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι.* Tous ces textes, et d'autres encore, ont été réunis par DEISSMANN, *Die Formel in Christo Jesu*, p. 86 sq.

2. Cette identité est particulièrement évidente dans *Rom.*, VIII, 9-11 : *Εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν... εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν... εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν...*

3. Cf. I *Cor.*, XII, 6 (*ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*) et 11 (*πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*).

cette union, cette influence sont purement métaphoriques, si l'on ne tient pas compte de l'Esprit départi par le Christ aux chrétiens. Dans l'épître aux Éphésiens (iv, 11-16), saint Paul décrit ces contacts multiples qui unissent le chef aux membres, et grâce auxquels la vie est dispensée dans le corps entier, selon l'action proportionnée de chaque membre; c'est la même doctrine qu'on retrouve dans le passage cité plus haut de l'épître aux Corinthiens (I *Cor.*, xii, 8-13), mais ici le rôle de l'Esprit est plus explicitement marqué; c'est lui, cet Esprit unique reçu au baptême, qui opère dans le corps du Christ ces grâces multiples, toutes ordonnées à l'édification commune.

Dès lors aussi, on entend mieux l'opposition du premier Adam, âme vivante, et du second Adam, esprit vivifiant; de la race du premier sont ces psychiques qui ne peuvent rien comprendre à l'Esprit de Dieu (I *Cor.*, ii, 14); au second appartiennent les spirituels, c'est-à-dire ceux qui sont de l'Esprit, qui marchent selon l'Esprit, qui sont mus par l'Esprit, qui ne sont qu'un Esprit avec le Christ[1].

Ce n'est pas à dire que saint Paul oppose, au sens où devaient plus tard le faire les gnostiques, les hommes spirituels et les hommes charnels[2] comme deux races déterminées fatalement à la vie de l'esprit et à la vie de la chair[3] : ses chré-

1. *Rom.*, vii, 6; viii, 4 sqq.; I *Cor.*, vi, 17; II *Cor.*, xii, 18; *Gal.*, v, 16.18.25.

2. On retrouverait moins encore chez saint Paul la division gnostique en trois catégories : pneumatiques, psychiques, hyliques. Il ne semble pas établir de distinction entre l'homme psychique ou animal et l'homme charnel : la première expression marque plutôt l'origine terrestre (cf. I *Cor.*, xv, 44 sqq.), la seconde l'asservissement au péché; mais l'une et l'autre désigne les mêmes hommes. Cf. *Iac.*, iii, 15 : *Οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης. Iud.*, 19 : *Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.*

3. Il faut remarquer d'ailleurs que, pour saint Paul, la chair n'est pas essentiellement mauvaise ni l'esprit essentiellement bon : il n'y a pas à chercher ici d'influence néo-pythagoricienne ni stoïcienne (cf. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des N.T.*, p. 47, et, dans l'autre sens, Pfleiderer, *Urchristentum*, i, p. 31 sq.). La chair est non la source mais le siège du péché (cf. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 308); elle peut, comme l'esprit, être conservée sans souillure (II *Cor.*, vii, 1). In-

tiens sont, comme lui-même, des convertis; de charnels ils sont devenus spirituels, ou plutôt la plupart ne le sont pas encore, ils le deviennent lentement. Saint Paul écrit aux Galates (vi, 1) : « Si quelqu'un est convaincu d'une faute, vous, les spirituels, reprenez-le dans un esprit de douceur »; mais il dit aux Corinthiens (I *Cor.*, iii, 1 sqq.) : « Je ne pouvais vous parler comme à des spirituels, mais comme à des charnels, comme à des enfants dans le Christ; je vous ai donné du lait, non une nourriture solide, car vous ne pouviez (la supporter). Et maintenant encore vous ne le pouvez, car vous êtes encore charnels : car, lorsqu'il y a parmi vous de la jalousie, des divisions, n'êtes-vous pas charnels? ne vous comportez-vous pas humainement? »

Ce n'est donc pas par une fatalité de naissance ni par une transformation soudaine que l'homme devient spirituel; sans doute, au baptême, il a été « abreuvé de l'Esprit-Saint », mais ce n'est que lentement que cette vie se développe en lui, et s'y manifeste par les fruits qui lui sont propres, « l'amour, la joie, la paix, la longanimité, la bonté, la bienveillance, la foi, la douceur, la chasteté » (*Gal.*, v, 22-23). C'est là vraiment une vie nouvelle, une « création nouvelle » (II *Cor.*, v, 17; *Gal.*, vi, 15), et saint Paul peut se dire le père, l'unique père de ses disciples (I *Cor.*, iv, 15).

Saint Paul, le premier, a mis en pleine lumière cet aspect de la doctrine de l'Esprit : par là il a fait apparaître ce qu'il y a de plus intime dans l'action de l'Esprit-Saint : ce n'est pas l'énergie qui se manifestait chez les antiques héros du du livre des Juges, ce ne sont pas non plus les visions ou les extases d'Ezéchiel, ni même les charismes départis aux premiers chrétiens, c'est cette vie nouvelle, libre de la tyrannie de la chair, libre de la servitude de la lettre, vie par

versement, l'esprit peut être entendu non comme le principe par lequel l'homme est uni à Dieu et sanctifié, mais, au sens purement psychologique, comme un principe de pensée et de vie : la conscience que l'homme a de lui-même est attribuée à « l'esprit de l'homme, qui est dans l'homme » (I *Cor.*, ii, 11); l'incestueux de Corinthe a un esprit qui peut être sauvé (I *Cor.*, v, 5). Cf. Stevens, *The Theology of the N.T.*, p. 343 sq.; Tobac, *Le problème de la justification chez saint Paul*, p. 160-162.

le Christ et dans le Christ, et, au terme, Dieu tout en tous.

Ces réalités profondes ne sont pleinement perçues que par la foi; elles se manifestent du moins par des signes certains, par le témoignage de l'Esprit : les païens eux-mêmes le saisissent dans le spectacle des vertus chrétiennes[1]; les chrétiens surtout le peuvent percevoir, et saint Paul ne veut pas d'autre preuve de sa mission apostolique près des Corinthiens :

Est-ce que nous avons besoin, comme certains, de lettres de recommandation pour vous ou de vous? Notre lettre, c'est vous-mêmes, lettre gravée dans nos cœurs, connue et lue par tous les hommes; vous êtes manifestement une lettre du Christ, écrite par notre ministère, non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, dans les cœurs (II *Cor.*, III, 1-3).

C'est pour leur rendre plus évidente cette action de l'Esprit-Saint que l'apôtre provoque souvent ses correspondants à comparer ce qu'ils ont été et ce qu'ils sont[2]; lui-même aime à rappeler son passé et aussi à prendre conscience de cette force de Dieu dans laquelle il peut tout[3].

Élargissant ces expériences, il montre aux Romains la dégradation morale des païens, l'impuissance des Juifs à observer la loi, et, chez tous les hommes, cette lutte douloureuse et stérile entre la conscience qui voit le bien, et la volonté qui

1. I *Thess.*, I, 7 sqq.; cf. II *Thess.*, I, 4.

2. I *Cor.*, VI, 9 sqq. : « Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu? Ne vous y trompez pas : ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les pédérastes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les médisants, ni les rapaces n'hériteront le royaume de Dieu. Quelques-uns d'entre vous ont été cela : mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'esprit de notre Dieu. » *Tite*, III, 3 sqq. : « Nous aussi, jadis, nous étions insensés, indociles, errants, asservis à mille passions et à mille plaisirs, vivant dans la malice et dans l'envie, nous haïssant les uns les autres. Mais, quand nous est apparue la bonté et la miséricorde de notre Sauveur et Dieu, il nous a sauvés non par les œuvres de justice que nous avions faites, mais par sa pitié, par le bain de régénération, par la rénovation de l'Esprit-Saint. »

3. I *Cor.*, XV, 9 sqq.; *Gal.*, I, 13-16; I *Tim.*, I, 12-16. Cf. *Phil.*, IV, 13.

défaille à l'accomplir, et ce tableau si pathétique se termine par ce cri de douleur : « Malheureux homme que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort? » Et aussitôt, à cette description de la loi du péché et de la mort, l'apôtre oppose celle de la loi de l'Esprit et de la vie :

Ceux qui sont selon la chair ont les pensées de la chair, et ceux qui sont selon l'Esprit ont les pensées de l'Esprit. Car la pensée de la chaire est mort, et la pensée de l'Esprit est vie et paix. Aussi la pensée de la chair est ennemie de Dieu ; car elle n'est pas soumise à la loi de Dieu, ni ne peut l'être ; et ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu. Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Et si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas à lui ; et si le Christ est en vous, le corps est mort par le péché, mais l'esprit est vie par la justice. Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité des morts le Christ Jésus vivifiera aussi vos corps mortels par son Esprit qui est en vous (*Rom.*, VIII, 6-11).

Ce passage capital, éclairé d'ailleurs et complété par beaucoup d'autres, fait assez entendre ce qu'est pour saint Paul l'Esprit et son action en nous : la chair est infirmité, l'Esprit est puissance ; la chair est le siège du péché et de la mort, l'Esprit est le principe de la justice et de la vie ; ceux qui vivent selon la chair ne peuvent faire que les œuvres de la chair, « fornication, impureté, impiété, idolâtrie... », ceux qui vivent selon l'Esprit portent les fruits de l'Esprit, « amour, joie, paix...; contre ceux-là il n'y a pas de loi » (*Gal.*, V, 19-23).

Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait une loi de l'Esprit, et l'on a vu plus haut comment saint Paul la décrit, mais cette loi est tout autre que la loi ancienne ; celle-ci sans doute était bonne, spirituelle, donnée aux hommes par le ministère des anges, pour être leur pédagogue et les préparer au Christ ; mais elle ne pouvait donner ni vie, ni force ; elle notifiait le devoir, tout en laissant l'homme dans son impuissance à l'accomplir. La loi de l'Esprit, au contraire, n'est pas donnée du dehors, elle est intime ; ce n'est pas une simple notification, c'est une lumière et une force.

L'homme qui en est privé n'a que les pensées de la chair, il

en reçoit les pensées de l'Esprit[1], c'est-à-dire qu'il commence à connaître les secrets de Dieu, à discerner ses voies, à tout juger d'après cette lumière :

L'Esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu ; car qui des hommes connaît ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme, qui est en l'homme? Ainsi nul ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Mais nous, ce n'est pas l'esprit du monde que nous avons reçu, c'est l'Esprit envoyé de Dieu, afin que nous sachions les dons que Dieu nous a faits. L'homme psychique ne peut recevoir ce qui est de l'Esprit de Dieu ; ce lui est une folie, il ne peut le comprendre, car ces choses-là ne se jugent qu'en esprit. Mais l'homme spirituel juge tout, et n'est lui-même jugé par personne. Car qui a connu la pensée du Seigneur, pour pouvoir le conseiller? Nous, nous avons la pensée du Christ (I *Cor.*, II, 10-16).

Ailleurs encore, l'apôtre rappelle cette illumination de l'homme par l'Esprit-Saint[2] : ce qui le caractérise, ce n'est pas la notification des mystères ou des desseins cachés de Dieu ; — les Juifs n'étaient-ils pas aussi les dépositaires des promesses? — c'en est la révélation intime, par l'union de l'Esprit de Dieu avec l'esprit de l'homme ; c'est aussi, et par une suite nécessaire, l'orientation nouvelle donnée aux pensées et aux jugements de l'homme, qui se réforment d'après les pensées de Dieu, qui contractent peu à peu « le sens du Christ », qui tendent ainsi à s'identifier avec la règle absolue, qui juge tout et n'est jugée par personne.

C'est dire, sous une autre forme, que, pour l'homme spirituel, il n'y a pas de loi, pas de règle imposée du dehors ; il est à lui-même sa loi, mais dans un sens tout autre que le païen : celui-ci perçoit dans sa conscience les règles élémentaires de la moralité, mais il n'en reçoit aucune force, et,

1. *Rom.*, VIII, 6 : *Τὸ φρόνημα τῆς σαρκός... τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος.* Cf. *Phil.*, III, 19 : *Τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. Col.*, III, 2 : *Τὰ ἄνω φρονεῖτε.* On peut comparer aussi la parole de Notre-Seigneur à saint Pierre, *Mc.*, VIII, 33 (*Mt.*, XVI, 23) : *Οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.*

2. *Eph.*, I, 17 sqq. : « Que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation dans sa connaissance, qu'il illumine les yeux de votre cœur, pour que vous sachiez quelle est l'espérance de votre vocation, quelle est la richesse de la gloire de son héritage dans les saints... »

voyant le bien, il fait le mal. Le chrétien non seulement est illuminé, mais il est mû par l'Esprit; il communique aux secrets de Dieu, et il est soulevé par l'Esprit d'adoption, qui en lui crie vers le Père :

Ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu; car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour craindre encore. mais vous avez reçu un esprit d'adoption, dans lequel nous crions : Abba, père. L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu... Nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes en attendant l'adoption, la rédemption de notre corps... l'Esprit vient en aide à notre faiblesse; car nous ne savons ce que nous devons demander, mais l'Esprit lui-même prie avec des gémissements ineffables; et celui qui scrute les cœurs sait quelle est la pensée de l'Esprit, car c'est selon Dieu qu'il prie pour les saints (*Rom.*, VIII, 14-27).

De là vient au chrétien une assurance que rien ne peut ébranler, ni le péché, ni la mort, ni l'enfer : « Je suis sûr que ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni chose présente ni chose future, ni puissances ni élévation ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus Notre-Seigneur » (*Rom.*, VIII, 38-39). Cette certitude lui vient sans doute de l'infinie charité de Dieu, de la mort et de la résurrection du Christ, mais le témoignage présent qu'il en a, c'est le témoignage de l'Esprit lui attestant sa filiation divine.

C'est de l'Esprit aussi que lui vient cette force dans laquelle il peut tout[1]. On a justement remarqué[2] comme un des traits caractéristiques de la théologie paulinienne l'alliance intime des deux concepts d'esprit et de puissance; il est très exact que cette conception est particulièrement chère à saint Paul et à son disciple saint Luc[3]. Wendt a rappelé à ce propos

1. *Phil.*, IV, 13 : *Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.* Cf. I *Tim.*, I, 12 ; II *Tim.*, IV, 17; celui qui fortifie Paul est le Christ, mais c'est par l'Esprit qu'il le fortifie. On peut comparer ce qui est dit du don le plus excellent de l'Esprit, la charité, I *Cor.*, XIII, 7 : *πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.*

2. WENDT, *Fleisch und Geist,* p. 146; GUNKEL, p. 72.

3. *Rom.*, I, 4 : *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης.* XV, 13 : *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.* 19 : *id.* I *Cor.*, II, 4 : *ὁ λόγος μου... ἐν*

que, dans l'Ancien Testament aussi, l'Esprit était représenté comme une force; ce rapprochement est juste, mais il faut ajouter que l'idée même de force est, chez saint Paul, bien plus profonde qu'elle ne l'était dans l'Ancien Testament; ce qu'il considère avant tout, c'est la puissance divine qui triomphe du péché et qui confond la sagesse humaine.

La même remarque s'impose au sujet du concept de vie : dans l'Ancien Testament déjà, l'Esprit était regardé comme le principe de la vie[1]; chez saint Paul, on retrouve la même relation, mais les deux termes en ont été profondément modifiés : la vie glorieuse du Christ ressuscité s'impose à saint Paul comme le type de toute vie, et ce fait primordial du christianisme transforme toute sa doctrine : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous aussi, nous marchions dans une vie nouvelle » (*Rom.*, VI, 4). Cette vérité est sans cesse présente à la pensée de l'apôtre, et, quand il parle de la vie de l'Esprit, c'est elle qu'il a en vue.

Aussi l'Esprit est-il pour lui l'unique principe de la vie : les païens sont « séparés de la vie de Dieu[2] »; la loi elle-même ne peut pas vivifier (*Gal.*, III, 21), pas plus qu'elle ne peut donner l'Esprit (*ib.*, III, 2)[3]; aussi Paul est-il mort à la

ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. XV, 43-44 : σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. *Gal.*, III, 5 : ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν. I *Thess.*, I, 5 : τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. *Eph.*, III, 16 : ἵνα δῷ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ. Cf. II *Tim.*, I, 7; *Lc.*, I, 17; IV, 14; *Act.*, I, 8; X, 38. On peut comparer aussi *Mc.*, XIV, 38; *Mt.*, XXVI, 41.

1. Cf. *supra*, p. 100-102.

2. *Eph.*, IV, 18 : ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. Cf. *Rom.*, III, 23 : πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

3. La théologie pharisienne aimait au contraire à montrer la corrélation intime de la loi et de la vie. *Ps. Sal.*, XIV, 2-3 : (πιστὸς κύριος) τοῖς πορευομένοις... ἐν νόμῳ ᾧ ἐνετείλατο ἡμῖν εἰς ζωὴν ἡμῶν. ὅσιοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα. IV *Esd.*, XIV, 30 : « Acceperunt legem uitae quam non custodierunt. » Elle l'interprétait d'ailleurs de telle sorte que l'homme pouvait de lui-même acquérir la vie ou la perdre. *Ps. Sal.*, IX, 5 : ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ κυρίῳ, καὶ ὁ ποιῶν

loi pour vivre à Dieu, il a été crucifié avec le Christ, et le Christ vit en lui (*ib.*, II, 29-30).

Cette vie est déjà présente dans le chrétien, mais elle est imparfaite : « le corps est mort par le péché, l'esprit est vie par la justice[1] »; ainsi le chrétien est à la fois mort et vivant[2], et la vie, qui est souvent décrite comme un bien déjà possédé par lui[3], est souvent aussi proposée comme le bien futur où il tend[4]; l'un et l'autre aspect est véritable : il est sauvé, mais en espérance, et il attend encore la rédemption de son corps (*Rom.*, VIII, 23-24); il possède l'Esprit, mais ce n'est encore en lui qu'un gage, des prémices[5]; il vit, mais il aspire en gémissant à voir ce qui est mortel en lui, absorbé enfin par la vie[6]; dès maintenant, il porte son fruit, la sainteté, mais il tend à sa fin, la vie éternelle (*Rom.*, VI, 22).

Ce sera encore l'Esprit qui, consommant son œuvre, ressuscitera le corps et le vivifiera : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, habite en vous, celui qui a ressuscité des morts le Christ Jésus, ressuscitera vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (*Rom.*, VIII, 11). Cette transformation des corps par l'Esprit est comparée à celle de la semence : « le corps, semé dans la faiblesse, se ranime dans la force; semé psychique, il se ranime spirituel » (I *Cor.*, XV, 43-44). Mais il faut pour cela que l'homme ait ici-bas vécu de l'Esprit : « On ne se moque pas de Dieu; ce

ἀδικίαν αὐτὸς αἴτιος τῆς ψυχῆς ἐν ἀπωλείᾳ. — D'après l'enseignement de Notre-Seigneur, la pratique de la loi est la condition de la vie (*Mt.*, XIX, 17), elle n'en est pas le principe.

1. *Rom.*, VIII, 10. L'antithèse du corps et de l'esprit invite à voir ici dans *πνεῦμα* non l'Esprit-Saint, mais l'esprit de l'homme, uni à l'Esprit-Saint et vivifié par lui. Cf., en sens contraire, SOKOLOWSKI, *Geist und Leben*, p. 48 sqq.

2. *Rom.*, VI, 11; *Gal.*, V, 24-25; II *Cor.*, IV, 10-11; *Col.*, III, 4.

3. *Gal.*, II, 20; *Rom.*, VIII, 6; *Phil.*, I, 21.

4. *Rom.*, VI, 8.22; VIII, 11; *Gal.*, VI, 8.

5. *Rom.*, VIII, 23 : *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες* (génitif explicatif plutôt que partitif : « les prémices qui consistent dans l'Esprit »); II *Cor.*, I, 22 : *δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος.* V, 5 : *id.*

6. II *Cor.*, V, 4-5 : *οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός, ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος.*

que l'homme a semé, il le récoltera ; celui qui sème dans sa chair, récoltera de la chair la corruption ; celui qui sème dans l'esprit, récoltera de l'esprit la vie éternelle » (*Gal.*, vi, 7-8).

Cette rapide description de l'action de l'Esprit d'après saint Paul fait assez reconnaître l'origine de sa doctrine ; elle est sans doute en continuité avec la théologie de l'Ancien Testament : dans les livres prophétiques et dans les psaumes on peut retrouver la plupart des conceptions pauliniennes : l'Esprit est là aussi lumière, force, vie, il est la source des dons extraordinaires, et parfois, quoique plus rarement, il apparaît comme un principe de sainteté. Mais, chez saint Paul, toutes ces doctrines sont transformées ; elles sont beaucoup plus profondes, et par suite elles manifestent une unité jusque-là insoupçonnée : la lumière de l'Esprit ne traverse plus la vie humaine comme un éclair dans la nuit, elle l'illumine tout entière de la clarté du Christ ; « naguère vous étiez ténèbres ; vous êtes maintenant lumière dans le Seigneur » (*Eph.*, v, 8). L'Esprit fortifie l'homme non en donnant à son corps une vigueur miraculeuse, mais en communiquant à son esprit la force du Christ : « je puis tout en celui qui me fortifie » ; il le vivifie en le remplissant de la vie même du Christ ; il multiplie les charismes dans l'Église pour l'édification du corps du Christ ; il en sanctifie les membres, pour qu'elle soit la digne épouse du Christ, sainte et sans tache. En un mot, toutes ces transformations de la théologie de l'Esprit ont leur principe dans la conception du Christ : c'est en lui que Dieu a révélé à saint Paul la sagesse, la force, la vie, la sainteté ; et, puisque le Christ est le premier-né entre beaucoup de frères, puisque ces dons divins qu'il possède en plénitude sont, par l'Esprit, communiqués aux autres hommes, il faut donc reconnaître que l'Esprit est dans tous les chrétiens le principe d'une vie vraiment divine. Aussi on conçoit aisément que, en dehors de l'Esprit, il n'y ait dans l'homme qu'infirmité et péché, mais que, d'autre part, l'homme saisi par l'Esprit adhère au Seigneur jusqu'à ne plus être qu'un esprit avec lui.

Quant à l'Esprit lui-même et à sa nature, il est manifeste, à en juger par ses effets et par son action, que c'est un principe proprement divin. A ne considérer qu'un aspect de la doc-

trine de saint Paul, il pourrait sembler que ce n'est qu'une force impersonnelle : il est dit souvent que Dieu nous le donne et le répand dans nos cœurs[1]; ce sont là des expressions déjà rencontrées bien des fois, et qui s'allient sans peine avec une conception très personnelle de l'Esprit comme de la Sagesse[2]. On interprétera de même, et à plus forte raison, cette autre formule « dans l'Esprit-Saint », étroitement parallèle à « dans le Christ » : l'Esprit et le Christ sont représentés comme l'élément vital du chrétien, nul ne songera pour cela à nier la personnalité du Christ, il n'y a pas plus de raison de nier celle de l'Esprit.

D'autre part, il faut considérer le rôle très personnel que saint Paul reconnaît à l'Esprit : il habite en nous (*Rom.*, VIII, 9.11 ; I *Cor.*, III, 16), de même que le Christ y habite (*Rom.*, VIII, 10); nous sommes le temple de l'Esprit (I *Cor.*, VI, 19), de même que nous sommes le temple de Dieu (*ib.*, III, 16); en nous il gémit (*Rom.*, VIII, 26), il intercède (VIII, 27); dans l'Église entière il produit et distribue les dons, comme il le veut (I *Cor.*, XII, 11), ainsi d'ailleurs que Dieu les produit lui-même (*ib.*, 6). Il est envoyé par Dieu dans nos cœurs (*Gal.*, IV, 6) tout comme le Fils a été envoyé par Dieu pour s'incarner (*ib.*, 4)[3].

Ce qui paraît surtout significatif dans ces textes, c'est, plus encore que la personnification, l'étroit parallélisme qui rapproche l'Esprit-Saint du Fils et du Père et invite à comparer leurs rôles et leurs personnes; à ce titre, on remarquera encore les textes suivants : « Il y a des distinctions de charismes, mais un seul Esprit; il y a des distinctions de ministères, mais un seul Seigneur; il y a des distinctions d'opérations, mais un seul Dieu, qui opère tout en tous » (I *Cor.*, XII, 4-6). « Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et

1. *Rom.*, V, 5; I *Cor.*, VI, 19; *Gal.*, III, 5; *Eph.*, I, 17; *Phil.*, I, 19; I *Thess.*, IV, 8; *Tit.*, III, 6.

2. Cf. *supra*, p. 117, n. 4.

3. Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν. ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.

la communication de l'Esprit-Saint soit avec vous tous » (II *Cor.*, XIII, 13)[1].

Ce parallélisme est d'autant plus intéressant qu'il nous montre comment la théologie apostolique est parvenue à saisir plus distinctement la personnalité du Saint-Esprit : ce n'est pas sous l'influence de la conception judaïque ou hellénique des êtres intermédiaires, mais c'est dans la lumière du Christ. De même que Jésus-Christ, en révélant en lui la vie divine, a fait comprendre l'action de l'Esprit dans l'homme, de même en apparaissant comme une personne divine distincte du Père, il a fait plus nettement concevoir comme tel le Saint-Esprit. Chez saint Jean, dont la doctrine sur ce point est plus explicite, l'influence de la christologie sera encore plus manifeste : l'Esprit-Saint sera « un autre Paraclet »; mais chez saint Paul déjà elle est certaine.

La distinction personnelle, qui vient d'être constatée entre le Christ et le Saint-Esprit, ne doit pas faire concevoir les personnes divines comme simplement juxtaposées; on se rappelle que le Père et le Fils sont unis, d'après saint Paul, par les liens d'une dépendance infiniment étroite, dont nous retrouvons quelque image dans la dépendance de l'homme par rapport au Christ, de la femme par rapport à l'homme. L'Esprit aussi est dépendant de Dieu le Père; on a vu qu'il est envoyé, donné, répandu par lui; c'est cette origine que signifie le plus souvent l'expression fréquente : « l'Esprit de Dieu[2] », remplacée une fois par cette autre, plus précise en-

1. R. SEEBERG (*Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre*, dans *Theol. Studien Theod. Zahn... dargebracht*, Leipzig, 1908, p. 345) cite encore, entre autres textes. *Rom.*, XV, 16 : *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* *Ib.*, 30 : *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν.* *Eph.*, IV, 4-6 : *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα... εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα· εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων...* Assurément ces textes sont significatifs; je n'oserais dire cependant, d'une façon aussi absolue que M. SEEBERG : « Wenn man an Gott in dem vollen Umfang seine-Wesens und seiner Offenbarung dachte oder des Menschen Beziehunsgen zu dem offenbaren Gott ausdrücken wollte, so griff man immer wieder zu der triadischen Formel. »

2. *Rom.*, VIII, 9. 14; I *Cor.*, II, 14; III, 16; VI, 11; VII, 40; XII, 3; II *Cor.*,

core : « l'Esprit qui vient de Dieu », τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ (I *Cor.*, II, 12).

Assez souvent aussi saint Paul dit : « l'Esprit du Seigneur[1] », « l'Esprit du Fils[2] », « l'Esprit de Jésus-Christ[3] ». On hésite à voir dans ces expressions la mission de l'Esprit par le Fils : si saint Jean attribue au Christ la mission de l'Esprit-Saint, on ne trouve pas explicitement cette attribution chez saint Paul. Dans ces formules mêmes, le génitif semble moins marquer l'origine que l'appartenance, la propriété; ainsi dans *Gal.*, IV, 6 : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, Père; ainsi tu n'es plus serviteur, mais fils; et si tu es fils, tu es aussi (constitué) héritier par Dieu. » Ce passage est exactement parallèle à *Rom.*, VIII, 15 : « Vous avez reçu un Esprit d'adoption, dans lequel nous crions : Abba, Père; l'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu; si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers. » Dans ces deux textes, l'Esprit, envoyé par le Père, est appelé soit Esprit du Fils, soit Esprit d'adoption filiale (υἱοθεσίας), parce que c'est lui qui nous associe à la filiation du « propre Fils de Dieu », et nous fait ses cohéritiers.

Dans les textes dont nous disposons, ces relations du Fils et de l'Esprit ne se manifestent à nous que dans la sanctification des chrétiens, mais elles apparaissent là assez distinctes : le Christ est esprit[4]; les chrétiens ne peuvent lui être unis ni être transformés en lui que dans l'Esprit et par l'Esprit. Tous les privilèges du Christ, sa gloire, sa puissance, sa vie, sa sainteté, et avant tout sa filiation divine, principe de tous les autres, lui appartiennent selon sa nature divine, ou, pour parler comme saint Paul, selon l'esprit, en tant qu'il est esprit; si les chrétiens doivent participer à tous ces privi-

III, 3; *Eph.*, III, 16; *Phil.*, III, 3. Dans I *Cor.*, II, 11, « l'Esprit de Dieu » est opposé à « l'esprit qui est dans l'homme », sans qu'il soit question de mission. Au reste, dans plusieurs autres exemples, ce rapport d'origine est fort effacé, et à πνεῦμα θεοῦ saint Paul substitue, sans différence appréciable de sens, soit πνεῦμα Χριστοῦ (*Rom.*, VIII, 9) soit πνεῦμα ἅγιον (I *Cor.*, XII, 3).

1. II *Cor.*, III, 17. 18. — 2. *Gal.*, IV. 6. — 3. *Phil.*, I, 19.

4. Cf. *supra*, p. 316.

lèges, être glorifiés, fortifiés, vivifiés, sanctifiés, et surtout adoptés par Dieu, ils ne peuvent l'être qu'en participant à l'Esprit. Et, de même que le chrétien, l'Église entière est animée par le Saint-Esprit : elle ne constitue qu'un seul corps, le corps du Christ, elle n'a qu'une âme, l'Esprit du Christ.

La seconde lettre de saint Pierre (I, 4) ne fera que traduire en d'autres termes la même doctrine quand elle parlera de notre « participation à la nature divine[1] » ; et plus tard, quand les Pères du IVe siècle voudront prouver la divinité du Saint-Esprit, ils n'auront qu'à se reporter à ces enseignements de saint Paul et à conclure que seul un Dieu peut ainsi nous déifier.

Il faut reconnaître d'autre part que, par suite du point de vue choisi par l'Apôtre, l'action de l'Esprit apparaît beaucoup plus nettement que sa personne : la personnalité distincte du Fils se manifeste très clairement dans sa vie mortelle et glorieuse, et, dans sa préexistence même, elle a été plus d'une fois décrite par saint Paul, surtout quand il y était provoqué par les hérésies naissantes. Au contraire, la personnalité du Saint-Esprit reste dans l'ombre; elle ne nous est point apparue dans une incarnation, et les mystères de sa procession et de sa vie éternelle ne sont encore qu'indirectement éclairés, par les reflets de son action ici-bas : sa mission par le Père nous fait assez entendre sa dépendance vis-à-vis de lui, mais sans déterminer avec précision les relations intimes qui les unissent. Entre le Fils et l'Esprit on saisit une union extrêmement étroite, et, par delà l'action sanctificatrice où on l'aperçoit directement, on pressent des mystères d'une intimité infinie, mais ce sont encore des secrets divins : saint Jean les révélera bientôt; les paroles du Christ, qu'il rapportera, aideront aussi à mieux entendre les paroles mêmes de saint Paul[2].

1. Il est vrai d'ailleurs que ce changement de terminologie rendra la doctrine elle-même plus claire en coupant court aux équivoques que créent souvent les sens multiples de πνεῦμα, Esprit-Saint, nature divine, grâce, esprit humain, etc.

2. Les Pères Grecs du IVe siècle et du Ve partiront de l'enseignement de saint Paul pour exposer les relations particulièrement étroites qui

Si saint Paul a partiellement laissé dans l'ombre la vie intime de Dieu, du moins il a projeté une lumière ardente sur les mystères de la vie divine dans l'homme et dans l'Église, et c'est là que nous pouvons le mieux saisir, dans son ensemble, la doctrine trinitaire de saint Paul. Elle peut se résumer tout entière dans ce texte : « Par le Christ, en un Esprit, nous avons accès près du Père » (*Eph.*, II, 18). Tant qu'il n'a pas été sauvé par le Christ, l'homme se trouve « sans Dieu », « privé de la gloire de Dieu », « séparé de la vie de Dieu »; au terme de l'action rédemptrice, « Dieu sera tout en tous ». Mais ce n'est que saisi par le Christ, que l'homme peut être ainsi entraîné dans la vie divine; crucifié avec le Christ, il ressuscite avec lui; il devient son frère, son cohéritier, membre du corps dont il est le chef, « le Christ est tout en tous ». Mais cette union elle-même est impossible, si l'homme n'est intimement transformé par l'Esprit; le Christ est esprit, et l'on ne peut adhérer au Christ qu'en devenant un seul esprit avec lui; aussi, dès le baptême, l'homme a reçu l'Esprit-Saint, et il mortifie par l'esprit les œuvres de la chair, afin de vivre, afin qu'un jour « tout ce qu'il y a de mortel en lui soit absorbé par la vie ». C'est bien toujours le même terme qui nous est assigné : Dieu tout en tous.

L'idéal religieux le plus haut qu'eût proposé l'Ancien Testament s'exprimait dans ces paroles du psaume : « Pour moi, mon bien est d'être près de Dieu. » La grâce du Christ porte le chrétien plus haut : Dieu est tout en lui; et si, entre ces deux termes infiniment distants, doit se consommer cette union inespérée, c'est que, par l'Esprit-Saint, le Christ a transformé l'homme, l'a pénétré de sa vie, et l'a attiré en lui, jusqu'au Père. L'homme n'est uni à Dieu qu'en participant à l'union des personnes divines entre elles.

Il suffit de considérer cette doctrine pour en reconnaître la transcendance. Tout ce que les systèmes humains avaient de séduisant se retrouve ici, plus pur, plus parfait et dans une synthèse où leurs négations s'effacent : l'unité est plus

unissent le Fils et l'Esprit. Cf. Th. DE RÉGNON, *Études de théol. positive sur la Sainte Trinité*, IV, p. 136-152.

intime que dans le monisme stoïcien parce qu'elle est plus personnelle et plus vivante; la transcendance divine est mieux sauvegardée que dans le platonisme, parce que la sainteté de Dieu est plus profondément conçue; tous les intermédiaires rêvés par l'alexandrinisme sont écartés, mais l'homme est uni à Dieu par un médiateur, infirme comme nous dans sa chair, saint comme Dieu dans son esprit. Et tout cela n'est pas une spéculation, c'est une réalité qui est apparue dans le Christ, qui a été consommée par sa mort et sa résurrection, et qui chaque jour se perpétue dans les chrétiens par son Esprit. Ainsi, dans cette religion, les faits et les idées se compénètrent, comme la chair et l'esprit, comme l'homme et Dieu, et le fidèle est saisi tout entier par elle; il n'adhère point à un système, il est incorporé au Christ.

Il est bien difficile de retracer le progrès de cette doctrine dans l'âme de saint Paul : ses lettres n'éclairent guère que le dernier tiers de sa vie chrétienne; les vingt premières années en restent obscures; de plus, si les épîtres de la captivité sont plus explicites que celles qui précèdent, il faut l'attribuer au progrès des correspondants beaucoup plus qu'à celui de l'apôtre : les grandes lettres ne contiennent-elles pas, en quelques phrases brèves, toute la substance des développements ultérieurs [1]?

Ce qui du moins est très clair, c'est la conscience qu'a saint Paul de la révélation divine : « Je vous déclare, mes frères, écrit-il aux Galates, que l'évangile que j'annonce n'est pas selon l'homme. En effet, je ne l'ai ni reçu ni appris de l'homme, mais par révélation de Jésus-Christ » (*Gal.*, I, 11-12). Ailleurs il invite ses correspondants à juger par eux-mêmes de la réalité de cette révélation : « Vous avez sans doute été informés de l'économie de la grâce de Dieu, qui m'a été donnée pour vous, (vous savez) que c'est par révélation que le mystère [2] m'a été manifesté, tel que je viens de l'é-

1. Cf. I *Cor.*, VIII, 6 avec *Col.*, I, 15-20; II *Cor.*, VIII, 9 avec *Phil.*, II, 5-11. — Sur le développement de la doctrine de saint Paul, cf. PRAT, p. 50-62.

2. Sur l'emploi et le sens de μυστήριον, v. J. ARMITAGE ROBINSON, *Ephesians*, p. 234-240. Dans le texte grec de l'A. T., ce mot signifie le

crire brièvement; et en me lisant vous pouvez reconnaître l'intelligence que j'ai du mystère du Christ; qui, en d'autres générations, n'a pas été manifesté aux hommes aussi clairement qu'il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes » (*Eph.*, III, 2-5). Les interprètes de saint Paul ne peuvent, aujourd'hui encore, que répéter cette invitation, sûrs que quiconque a l'Esprit de Dieu reconnaîtra dans cette doctrine la parole du Seigneur (I *Cor.*, XIV, 37).

plus souvent un secret : *Tob.*, XII, 7; *Judith*, II, 2; II *Mach.*, XIII, 21; *Sap.*, II, 22; VI, 22; *Eccli.*, III, 18; XXII, 22; XXVII, 16; parfois les mystères païens : *Sap.*, XIV, 15. 23; enfin on le trouve huit fois dans *Daniel*, II, pour désigner le songe de Nabuchodonosor et sa signification. Dans le texte grec du livre d'*Hénoch*, on le trouve trois fois avec le sens de secret : IX, 6; X, 7; XVI, 3. C'est ce sens aussi qu'il a dans le N. T., une fois dans les synoptiques : *Mc.*, IV, 11 et parallèles; quatre fois dans l'*Apocalypse* : I, 20; X, 7; XVII, 5. 7 (dans ce dernier passage, il signifie plutôt symbole que secret). Chez saint Paul, il est d'un emploi plus fréquent et signifie le secret de Dieu révélé aux chrétiens par l'Apôtre : I *Cor.*, II, 1; IV, 1; XV, 51; *Rom.*, XI, 25; XVI, 25. 26; *Col.*, I, 26. 27; II, 2; IV, 3; *Eph.*, I, 9. 10; III, 3-6. 9; VI, 19; cf. dans des sens un peu différents : II *Thess.*, II, 7 et *Eph.*, V, 32. En résumé, ce n'est pas du vocabulaire des mystères païens que ce terme a passé dans la langue chrétienne; il y est venu, tel qu'il était couramment employé, avec son sens ordinaire de secret, et il a reçu de saint Paul une signification plus précise et plus haute.

CHAPITRE IV

L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

La place matérielle qu'occupe l'épître aux Hébreux dans nos bibles fait entendre très exactement son rôle dans le développement de la révélation chrétienne : elle est rattachée aux lettres de saint Paul, et elle est en effet un écho fidèle de sa doctrine; d'autre part, elle ne fait pas corps avec les autres épîtres, mais leur est adjointe comme un appendice; de même, dans une étude historique du développement du dogme, elle doit être considérée à part : elle présente en effet la foi chrétienne sous un aspect qui lui est particulier; sa théologie est moins mystique que celle de saint Paul et plus spéculative. Pour ne parler ici que de la théologie trinitaire, on ne retrouvera pas, dans l'épître aux Hébreux, la conception si chère à saint Paul de notre incorporation au Christ, de notre vie dans le Christ; la formule même *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* fait défaut. Par une conséquence qu'on pouvait prévoir, la théologie du Saint-Esprit est laissée dans l'ombre; en plusieurs passages on lui attribue les oracles de l'Ancien Testament[1], deux ou trois fois on mentionne brièvement son action dans les fidèles[2], nulle part on ne la décrit avec cette intensité de vie, cette émotion qui remplissent l'épître aux Galates ou l'épître aux Romains.

Par contre, l'auteur sacré se complaît dans la contemplation de la nature et des prérogatives du Fils; les textes les plus révélateurs de saint Paul nous apparaissaient engagés dans une exhortation morale; au contraire, dans l'épître aux Hébreux comme dans l'évangile de saint Jean, le prologue

1. III, 7; IX, 8; X, 15. — 2. II, 4; VI, 4; X, 29.

met dès l'abord en pleine lumière la doctrine christologique, et l'expose directement pour elle-même. La tâche de l'exégète en devient plus aisée; elle est facilitée encore par la lucidité de l'expression; l'auteur de l'épître aux Hébreux n'a pas les élans impétueux de saint Paul, mais il a une maîtrise parfaite de sa langue, un vocabulaire riche, une phrase souple; il ne saisit pas comme son maître, mais ne surprend pas non plus, ni ne déconcerte.

Après avoir, par bien des manifestations partielles et diverses, parlé jadis à nos pères par les prophètes, Dieu, à la fin des temps, nous a parlé par son Fils; c'est lui qu'il a fait héritier de tout, c'est par lui qu'il a créé les mondes. C'est lui qui, étant le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance, soutenant l'univers par la parole de sa puissance, a expié nos fautes et s'est assis à la droite de la majesté, au haut des cieux, étant devenu supérieur aux anges d'autant que le nom qu'il a reçu en héritage est plus grand que le leur. Car auquel des anges Dieu a-t-il dit jamais : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui?... (I, 1-5.)

Ces dernières paroles, que les versets suivants accentuent encore, rappellent l'enseignement de l'épître aux Colossiens sur la prééminence du Fils au-dessus des anges. Les premiers mots de l'épître décrivent de même tout l'intervalle qui le sépare des prophètes : jusque-là les hommes n'avaient entendu de Dieu que des révélations fragmentaires (*πολυμερῶς*) et voilées sous diverses formes (*πολυτρόπως*); le Fils a apporté au monde la révélation suprême. Cette comparaison entre les prophètes et le Fils, que Dieu a constitué héritier de tout, n'est qu'un développement de l'enseignement contenu dans la parabole des vignerons.

Entre ces deux comparaisons avec les prophètes et avec les anges, la nature et les prérogatives du Fils sont célébrées en elles-mêmes, dans des termes si magnifiques et si éclatants que le prologue de saint Jean ne les dépassera pas. Là encore, nous retrouvons des conceptions que l'épître aux Colossiens nous a rendues familières : le Christ y était appelé « l'image du Dieu invisible » (I, 15); ici « le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance ». « Tout a été créé par lui et pour lui » (17) : *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται;*

de même ici : « Dieu l'a établi héritier de tout, par lui il a créé les mondes » : *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.* « Tout subsiste en lui », *πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*, est l'exact équivalent de : « il porte tout par la parole de sa puissance », *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Enfin l'expression de « premier-né », *πρωτότοκος*, qu'on lit à deux reprises (15. 18) dans ce passage de l'épître aux Colossiens, se retrouvera, au v. 6 de ce chapitre de l'épître aux Hébreux, employée absolument comme l'attribut propre du Fils : « Quand il introduit de nouveau le premier-né dans le monde, il dit... »

Tous ces rapprochements avec la littérature évangélique et paulinienne étaient nécessaires à noter d'abord : on aura bientôt l'occasion de remarquer le caractère alexandrin de l'épître aux Hébreux, et, par suite, les nombreux points de contact qu'elle présente avec le philonisme : pour éviter de prendre le change, il était bon de remarquer, avant tout, l'origine et le caractère chrétiens des doctrines qu'on y rencontre[1]. On s'en rendra mieux compte encore en les étudiant de plus près.

Le prologue même que l'on vient de lire nous invite à prendre pour point de départ de cette étude, non plus, comme pour saint Paul, la vie du Christ glorieux dans le chrétien, mais plutôt la vie du Christ préexistant en Dieu.

Un des traits caractéristiques de l'épître est l'emploi absolu du titre de Fils, sans article, pour désigner Notre-Seigneur; de même que, chez saint Paul, *Χριστός* était devenu comme son nom propre et, par suite, était employé le plus souvent

1. La même remarque s'applique, mais avec quelques réserves, à la similitude des expressions; dans son édition de l'épître aux Hébreux, WESTCOTT, comparant sa christologie avec celle des épîtres pauliniennes, écrit (p. 429) : « But though there is a remarkable agreement in idea between the teaching of the Epistle on the Person of Christ and that of St Paul's (later) Epistles (*Phil.*, II, 5-11; *Eph.*, I, 3-14; *Col.*, I, 15-20), even where the thoughts approach most nearly to coincidence, there still remain significant differences of phraseology. » Dans son ensemble, cette remarque est juste; on ne pourrait cependant la trop presser : ainsi, pour ne relever que ce trait, l'auteur de l'épître aux Hébreux dit *πρωτότοκος*, comme saint Paul, et non *πρωτόγονος*, comme Philon (cf. *supra*, p. 303, n. 5).

sans article, de même ici le mot υἱός est toujours, sauf une exception (I, 8)[1], employé absolument[2]; c'est là un fait nouveau[3] et significatif.

Les relations d'origine qui rattachent le Fils au Père[4] sont décrites au moyen de deux métaphores : « il est le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance ». Cette description rappelle de très près celle qu'on lit au livre de la *Sagesse* (VII, 26) : la Sagesse « est le rayonnement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté. » Les deux auteurs, pour donner quelque idée d'une réalité mystérieuse, la décrivent par plusieurs symboles dont l'un complète et corrige l'autre : l'image de splendeur ou de rayonnement (*ἀπαύγασμα*)[5] rend bien l'unité

1. Il faut remarquer cependant que l'article est toujours employé dans la formule *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* : IV, 14; VI, 6; VII, 3; X, 29.

2. *Hebr.*, I, 2 : *Ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.* VII, 28 : *Υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον.* Cf. III, 6; V, 8.

3. Chez saint Paul, *υἱὸς* n'est employé sans article qu'une fois et à l'attribut : *Rom.*, I, 4 : *Ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ.*

4. Il est remarquable que le nom de Père, si souvent donné à Dieu par saint Paul, ne l'est que deux fois dans l'Épître aux Hébreux, et encore un de ces passages n'est qu'une citation de II *Sam.*, VII, 14 : *Ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα* (I, 5); dans l'autre, il n'est pas question du Père du Christ, mais du Père des esprits des hommes, XII, 9 : *Τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἴχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα· οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν;*

5. Ainsi que l'a montré WESTCOTT, *l. c.*, p. 10 sq., *ἀπαύγασμα* a dans la littérature alexandrine, d'où il vient, deux significations : rayonnement (*Sap.*, VII, 25, du moins probablement, et PHILON, *De Spec. leg.*, IV, 123 [*M.* II, 356]), ou reflet (PHILON, *De Opif. Mundi*, 146 [I, 35], et *De Plantat.*, 50 [*M.* I, 337]). Le premier sens paraît ici le plus probable : il complète mieux l'idée contenue dans *χαρακτήρ*; il semble se rencontrer dans le texte de la *Sagesse* d'où ce passage est inspiré; enfin tous les Pères grecs l'ont entendu ainsi : ORIG., *in Io.*, XXXII, 18; *De Princ.*, I, 2, 4; *Hom. in Ier.*, IX, 4; *C. Cels.*, V, 18; BASIL., *C. Eunom.*, II, 17 (*PG*, XXIX, 605); GRÉG. NYSS., *C. Eunom.*, VIII (XLV, 773); *De Perf. Christ. forma* (XLVI, 265); CHRYSOST., *Hom. in h. l.*, II, 2; THDT., *in h. l.* — J'hésiterais davantage à faire fond sur une autre raison apportée par WESTCOTT : « The sense *reflection*... appears to be less appropriate, as introducing a third undefined notion of that which reflects »; la difficulté ne serait pas plus grande pour *ἀπαύγασμα* qu'elle ne l'est pour *χαρακτήρ* : là aussi la métaphore, interprétée littéralement, suggérerait l'idée d'un troisième terme, sur lequel l'empreinte serait gravée.

et l'inséparabilité du Père et du Fils, en même temps que les relations d'origine qui les rattachent l'un à l'autre; de plus, elle est aussi peu matérielle qu'une image sensible peut l'être, et elle aide l'intelligence humaine à s'affranchir des imaginations plus grossières : aussi cette comparaison scripturaire sera chère aux Pères et aux conciles; on la retrouve dans le symbole de Nicée : *φῶς ἐκ φωτός;* les controversistes du IVe siècle, et surtout saint Athanase, aimeront à s'en servir pour défendre la consubstantialité du Fils, l'éternité et la nécessité de sa génération[1].

D'un autre côté, il faut reconnaître que cette métaphore n'était pas sans danger : elle pouvait prêter à des interprétations modalistes, en faisant concevoir le Fils comme un aspect du Père[2] plutôt que comme une personne distincte. L'auteur de l'épître coupe court à ces équivoques par la comparaison de l'empreinte (*χαρακτήρ*). Cette image, qui est comme la première d'origine alexandrine[3], ne conduit pas comme elle à la notion de consubstantialité, mais elle marque beaucoup plus nettement une réalité subsistante[4].

1. ATHAN., *Or. c. Arian.*, I, 20 (*PG*, XXVI, 53 b). Cf. 14 (41 b); 24 (61 b); 25 (64 b); 27 (68 b); 29 (73 a); II, 32 (216 b), etc.; GRÉG. NAZ., *Or.*, XXIX, 17 (*PG*, XXXVI, 92 a); CYR. AL., *Thes.*, IV (*PG*, LXXV, 40 a); AUGUST., *Epist.*, 238, 24 (*PL*, XXXIII, 1047), etc.

2. Ainsi déjà les maîtres juifs critiqués par SAINT JUSTIN, *Dial.*, 128, parlant du logos comme d'une vertu émise par Dieu au moment des théophanies, puis résorbée en lui : *Ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ Πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ...*

3. PHILON reconnaît comme le *χαρακτήρ* de Dieu soit le logos (*De Plantat.*, 18 ([*M.* I, 332]), soit l'âme humaine (*Q. det. pot.*, 83 [207]).

4. WESTCOTT, *l. c.*, p. 427 : « The two ideas are complementary and neither is to be pressed to consequences. In *ἀπαύγασμα* the thought of personality finds no place; and in *χαρακτήρ* the thought of coessentiality finds no place. The two words are related exactly as *ὁμοούσιος* and *μονογενής*, and like those must be combined to give the fulness of the Truth. » — On a beaucoup discuté à l'occasion de ce texte pour savoir si le Fils était l'image de la nature du Père (PETAU, *De Trinitate*, VI, 6) ou l'image de sa personne (RÉGNON, *Études*, III, p. 351 sqq.). Nous laisserons de côté cette discussion : il est hors de doute que, dans l'épître aux Hébreux, *ὑπόστασις* ne peut avoir le sens de « personne », cette signification ne sera donnée à ce terme que beaucoup plus tard (cf. BETHUNE-BAKER, *TS*, VII, 1, p. 74 sqq.). D'autre part, il serait imprudent, pensons-nous, et à cette date et dans ce contexte, de

Appliquées à la Sagesse, ces métaphores faisaient entendre son origine proprement divine; il en est de même ici; dans d'autres contextes, chez Philon par exemple, ces images plus brillantes que précises pourront recevoir des interprétations plus larges : non seulement le logos, mais l'homme, pourra être appelé *ἀπαύγασμα*[1] ou *χαρακτήρ*[2] de Dieu. Ici la doctrine très explicite de l'épître détermine la valeur de tous ces symboles : ce rayonnement, cette empreinte de Dieu n'est pas d'une autre nature que Dieu lui-même; tous les autres, quelque grands qu'ils soient, prophètes, anges, sont des serviteurs[3], lui est le Fils, il est Dieu : « Au Fils (il a dit) : Ton trône, ô Dieu, est dans les siècles des siècles, et le sceptre de justice est le sceptre de son règne; tu as aimé la justice et haï l'iniquité : c'est pourquoi ton Dieu, ô Dieu, t'a oint d'une huile de joie de préférence à tes compagnons ». Et encore : « C'est toi qui, à l'origine, ô Seigneur, as fondé la terre, et les cieux sont les œuvres de tes mains; ils périront, toi tu demeures; et tous s'useront comme un vêtement, et tu les rouleras comme un manteau, et comme un vêtement ils seront changés; mais toi tu es le même, et tes années ne défailliront pas... » (I, 8-12).

Ce qu'il faut voir dans ces citations, ce n'est pas tel ou tel détail de texte que l'auteur de l'épître a transcrit sans lui attacher de valeur[4], c'est la signification générale de ces pas-

donner à *ὑπόστασις* le sens technique et métaphysique de « substance » ou de « nature ». Cf. MÉNÉGOZ, *Théol. de l'Ép. aux Hébr.*, p. 79, n. 0 : « Nous traduirons *ὑπόστασις* le mieux par l'*être.* » Ce terme apparaît ici pour la première fois dans la littérature chrétienne; dans les plus anciens textes où on le retrouvera, il n'aura le plus souvent que ce sens assez indéfini d'être, ou même la valeur d'une simple périphrase, v. g. TATIEN, *Orat.*, VI : *Οὐκ ὢν πρὶν ἢ γενέσθαι τίς ἤμην οὐκ ἐγίνωσκον, μόνον δὲ ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης ὑπῆρχον. Ibid.* : *Θεός... ὅτε βούλεται, τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνον ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον.* XV : *Ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον.* XXII (éd. Schwartz. p. 24. 4. 9).

1. *De Opif. mundi*, 146 (*M.* I, 35); *De Spec. leg.*, IV, 123 (II, 356).
2. *Q. det. pot.*, 83 (*M.* I, 207).
3. I, 5-14; III, 5 : *Μωϋσῆς μὲν πιστὸς... ὡς θεράπων..., Χριστὸς δὲ ὡς υἱός.*
4. Ainsi il nous semble d'une mauvaise méthode d'insister comme le fait M. MÉNÉGOZ (p. 84 sq) sur les *μέτοχοι* du v. 9 : « Ces derniers mots, écrit-il, nous prouvent qu'il n'est pas question ici de la divinité essentielle du Christ, de sa *déité,* de son homoousie avec le Père.

sages, telle qu'elle apparaît d'elle-même, telle surtout qu'elle est interprétée par l'auteur. Or cette signification ne peut faire de doute : tous les textes accumulés dans cette longue série, selon la méthode du *ḥaraz* chère aux juifs, tendent à prouver que Jésus est le Fils de Dieu (5), que les anges mêmes doivent l'adorer (6-7), qu'il est Dieu (8-9), qu'il est créateur et immuable (10-12), qu'il est à la droite de Dieu (13). On se demande ce que l'auteur eût pu ajouter pour exprimer entre le Père et le Fils la communauté de nature et de privilèges.

L'éternité du Fils, clairement affirmée dans ces textes (10-12), est, plus bas, rappelée par l'auteur : « le Christ, dit-il, s'est par son esprit éternel[1] offert à Dieu comme une victime sans tache » (IX, 14) : on reconnaît ici le vocabulaire paulinien[2]; ce *πνεῦμα αἰώνιον*, c'est le *πνεῦμα ἁγιωσύνης* dont parlait l'épître aux Romains, c'est-à-dire la nature divine du Christ. Ces affirmations déterminent le sens qu'il faut donner ici au texte du psaume : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui »; c'est l'aujourd'hui éternel[3]. On retrouve encore la

Dieu est *un*, au sens absolu; il est essentiellement distinct de tout l'univers; il est hors de comparaison. Le Fils, au contraire, n'est pas seul de son espèce, il a des « compagnons »... Ces *μέτοχοι* sont les esprits supérieurs, parmi lesquels le Christ est classé quant à l'ordre de la création, mais au-dessus desquels il est élevé par la dignité et les privilèges qu'il a plu à Dieu de lui accorder. » Je ne vois rien qui autorise cette interprétation, tout au contraire : le Christ n'appartient pas à l'ordre de la création : il a été engendré par Dieu; les anges ne sont pas ses « égaux », ni ses « pairs », comme traduisent OLTRAMARE et STAPFER (*ap.* MÉNÉGOZ, *ib.*); ce sont des *λειτουργικὰ πνεύματα*, et lui est le Fils. Remarquons enfin qu'il est inexact que ces citations aient pour but « de prouver, non l'égalité du Père et du Fils, mais la supériorité du Fils sur les autres esprits célestes » (*ib.*, p. 85). Les deux buts sont poursuivis par l'auteur : dans la citation la plus longue et la plus significative, celle du psaume CII (I, 10-12), le Fils n'est pas comparé aux esprits célestes, mais on lui attribue les privilèges les plus incommunicables de Dieu : l'éternité et l'immutabilité.

1. *Ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. Αἰωνίου* : א* AB. syrr.; *ἁγίου* : א^c D² vg. Si l'on adopte cette deuxième leçon, on entendra ici l'Esprit-Saint.

2. Cf. *supra*, p. 313 sqq.

3. PHILON, *De Fuga*, 56-57 (*M.* I, 554), interprétant *Deut.*, IV, 4, écrit : *Ἐκείνοις δ' ὥς ἔοικε καὶ ἀφθαρσίαν μαρτυρεῖ διὰ τοῦ προσθεῖναι, ζῆτε, ἐν τῇ σήμερον· σήμερον δ' ἐστὶν ὁ ἀπέρατος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών.* Cf. GRILL, p. 82 : « le *σήμερον* doit s'entendre *sub specie aeternitatis* ».

même idée dans la description qui est faite des attributs divins du Fils : ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης : il n'est pas question ici ni de temps, ni de devenir, mais d'un être permanent[1]. Plus bas il est dit de Melchisédec que, en tant qu'il ressemble au Fils de Dieu, « il n'a ni commencement de ses jours ni terme de sa vie, mais il reste prêtre pour toujours » (VII, 3)[2]; et, dans l'exhortation finale, une formule résume toute cette doctrine : « Jésus-Christ hier et aujourd'hui le même, et dans les siècles » (XIII, 8).

Après l'étude qui vient d'être faite de la nature du Fils et de ses relations avec le Père, il est aisé d'entendre la place qu'il occupe dans le monde; il faut cependant la décrire de plus près, à la suite de l'écrivain sacré. On a déjà vu la différence essentielle qui oppose le Fils à toutes les créatures : il a été engendré, elles sont faites[3]; mais entre ces deux termes infiniment éloignés existe un rapport de dépendance : Dieu « a constitué son Fils héritier de tout, c'est par lui qu'il a créé les mondes »; enfin c'est le Fils qui « porte tout par la parole de sa puissance ».

La première de ces expressions rappelle la parabole évan-

1. Westcott, p. 427 : « The use of the absolute, timeless, term « being » (ὤν) guards against the thought that the Lord's Sonship was by adoption and not by nature. » On peut comparer le ὑπάρχων de *Phil.*, II, 6 (*supra*, p. 321).

2. Cf. *Ibid.*, 8 : καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι λαμβάνουσιν, ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ. Cf. *Ibid.*, 16 (κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου), 28 (υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον).

3. On ne saurait interpréter III, 2 (Ἰησοῦν, πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν, ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ) au sens d'une « création » du Fils; M. Ménégoz (p. 98, n. 1) a très correctement expliqué ce texte : « L'Epître met en parallèle Jésus et Moïse, qui tous deux ont été *placés par Dieu* à la tête d'une famille : Moïse à la tête de la famille juive, Jésus à la tête de la famille chrétienne. On ne peut donc rien conclure de ce passage au sujet de la nature du Christ. » Par contre, le même auteur (p. 87 sq.) croit pouvoir prouver la création du Christ par Dieu au moyen de II, 11 : ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες. C'est là une conclusion injustifiée; Cf. Westcott, *in h. l.* : « The Lord both as Son of God and as Son of Man can be spoken of as ἐκ Πατρός, and so men also both in their creation and in their re-creation. At the same time the language used naturally fixes attention on Christ and Christians in relation to the work of redemption and sanctification wrought out on earth. »

gélique des vignerons : « C'est l'héritier », se disent entre eux ces misérables; « venez, tuons-le, et nous aurons l'héritage » (*Mt.*, XXI, 38). Si l'on s'en tient aux données de la parabole, l'héritage dont il y est parlé est la vigne, c'est-à-dire le peuple de Dieu, qui, si souvent, dans l'Ancien Testament, est représenté comme l'héritage (*κληρονομία*) de Dieu; ici cet héritage, c'est l'univers entier. Dans les deux cas, si l'on veut entendre la métaphore, il faut garder aux mots *κληρονόμος*, *κληρονομία* leur sens biblique[1] : l'héritage, ou, comme nous dirions plutôt, le lot, la portion, c'est ce qui appartient à quelqu'un non par achat ni par conquête, mais en vertu d'une cession divine ou humaine, d'un privilège; c'est ainsi que la terre promise est l'héritage d'Israël, que Iahvé est l'héritage des lévites, et qu'Israël est son héritage; de même, d'après le Nouveau Testament, les justes ont pour héritage la vie éternelle, le royaume de Dieu[2]. Dès lors, dire que le Fils est « héritier de tout », *κληρονόμος πάντων*, c'est dire en langue biblique que l'univers entier est son lot, sa possession[3]. C'est, en d'autres termes, ce que saint Paul disait aux Colossiens (I, 16) : tout a été créé par lui et *pour lui* : *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.*

Aux premiers mots de ce même texte de saint Paul fait écho la phrase suivante : « c'est par lui qu'il a créé les siècles », *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας;* mais si l'idée est la même, l'expression, ici encore, est différente : les *αἰῶνες*, dont il sera encore question plus bas (XI, 3), ne sont pas les éons gnostiques[4], ce sont soit les périodes successives ou les âges du monde conçus comme renfermant tous les êtres matériels qui y existent[5], soit plutôt les mondes matériels coexistants, qui,

1. Cf. WESTCOTT, p. 169-171, « the Biblical idea of inheritance (*κληρονομία*) ».

2. *Tit.*, III, 7 : *κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου*. *Iac.*, II, 5 : *κληρονόμους τῆς βασιλείας*. *Hebr.*, VI, 17 : *τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας*. Cf. *Mt.*, V, 5; XIX, 29; XXV, 34, etc.

3. Il faut remarquer, d'ailleurs, que, à l'idée de possession, *κληρονόμος* ajoute l'idée de filiation. Cf. *Gal.*, IV, 7; *Rom.*, VIII, 17.

4. Tels qu'on les trouve, par exemple, dans ce texte des *Constitutions apostoliques* (VIII, 12) cité ici par WESTCOTT : *ὁ δι' αὐτοῦ (τοῦ υἱοῦ) ποιήσας τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφίμ, αἰῶνάς τε καὶ στρατίας...*

5. C'est ainsi que l'entend WESTCOTT : « the sum of the periods of

par leur ensemble, constituent l'univers[1]. Cette conception, analogue à celle des « cieux », dont on trouve la trace chez saint Paul (II *Cor.*, XII, 2), est étrangère à Philon, mais familière au judaïsme palestinien[2]; d'ailleurs, elle n'intéresse pas directement la théologie trinitaire : ce qu'il importe de remarquer, c'est que les mondes ont été faits par le Fils (*δι' αὐτοῦ*). Plus bas (XI, 3) on dit que c'est Dieu qui, par sa parole (*ῥήματι*), a constitué les mondes[3] : ces deux affirmations ne sont pas contradictoires : pour l'auteur de l'épître, comme pour saint Paul, l'action du Père et celle du Fils ne sont pas exclusives l'une de l'autre, tout au contraire elles ne sont qu'une seule et même action : le Père fait tout par le Fils.

Au verset suivant (I, 3), le Fils est représenté comme « portant tout par la parole de sa puissance », *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Une fois de plus, la pensée coïncide avec celle de l'épître aux Colossiens (*τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*), mais l'expression en diffère et porte une empreinte plus nettement judaïque[4].

time including all that is manifested in and through them. » Il est certain que ce sens temporel est le sens primitif de עוֹלָם et de *αἰών*, et que c'est le sens qu'on trouve le plus souvent dans le N. T. Mais il semble moins probable ici et surtout dans XI, 3 : *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι.*

1. CHEYNE (*EB*, 1147) : « The phrase *οἱ αἰῶνες* means, not the ages of human history (as in *Hebr.*, IX, 26, cf. I *Cor.*, X, 11), but the material worlds which make up the universe. »

2. Cf. *Eccli.*, XXXVI, 22 (19) : *ὁ θεὸς τῶν αἰώνων*. *Tob.*, XIII, 6. 10 : *τὸν βασιλέα τῶν αἰώνων*. I *Tim.*, I, 17 : *τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων*. De même *Hénoch*, IX, 4 : *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*. XII, 3 : id. Cf. targ. jer. I. *Gen.*, XVIII, 30. De même aussi dans l'ancienne littérature chrétienne : I *Clem.*, XXXV, 3 : *ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων*. LV, 6 : *θεὸς τῶν αἰώνων*. LXI, 2 : *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*. — Plus tard, le rabbinisme développa ces données en mille fantaisies : d'après *b. Aboda Zara* 3 b, Dieu porté sur un chérubin parcourt 18000 mondes (Cf. WEBER, p. 169, 203 sq.). Ce sont là des spéculations assez semblables à celles qui ont été relevées plus haut (p. 63) chez les Grecs.

3. Cf. III, 4 : *Πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός* (verset qu'il faut traduire : « c'est Dieu qui a tout disposé », et non : « (le Fils) qui a tout disposé est Dieu ». Cf. PRAT, *Théol. de saint Paul*, p. 523).

4. WESTCOTT compare *Chem. R.*, § 36 : « Le Saint, béni soit-il, porte (סובל) le monde ». — Philon emploie plusieurs fois une expression très semblable mais dans un sens assez différent (*φέρω* = produire ou vivi-

On n'est pas surpris dès lors de voir le domaine suprême conféré au Fils par le Père : « il l'a établi héritier de tout » (I, 2); Moïse est dans la maison de Dieu comme un serviteur fidèle, le Christ est, comme un Fils, préposé à sa maison (III, 5); il l'est aussi comme grand-prêtre (X, 21). Le monde futur, comme le monde présent, est soumis au Fils de Dieu, car tout lui a été soumis et rien n'a été laissé hors de son domaine (II, 5-8). Cependant nous ne voyons pas encore l'effet de cette domination uiverselle (II, 8), elle se manifestera quand Dieu aura assujetti à son Fils tous ses ennemis (I, 13; X, 13). On reconnaît ici la conception paulinienne du règne du Christ : il est encore imparfait, mais il tend infailliblement à son achèvement[1].

En tout cet exposé, l'auteur de l'épître, pas plus que saint Paul, ne sépare les différentes phases de l'existence du Christ. Il a soin, au contraire, d'en enchaîner la série dans une courte phrase où se manifeste l'unité de la personne du Christ : « C'est lui qui, étant le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance, soutenant l'univers par la parole de sa puissance, a expié nos fautes et s'est assis à la droite de la majesté, au haut des cieux, étant devenu *(γενόμενος)* supérieur aux anges, d'autant que le nom qu'il a reçu en héritage est plus grand que le leur. »

Les deux premiers membres énoncent les relations du Fils avec le Père et son action dans le monde; les deux participes *(ὤν, φέρων)* sont au présent : ils expriment la perpétuité de cette vie et de cette énergie, que l'incarnation même n'interrompt pas. Puis, l'écrivain sacré rappelle les deux faits qui commandent la vie humaine du Christ : la rédemption qu'il a

fier, non soutenir) : *Q. rer. diuin. her.*, 36 (*M.* I. 478) : *ἄτεκνον γὰρ καὶ στεῖραν οἶδ' ὅτι ψυχὴν ὁ τὰ μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν μεμίσηκας.* (Mangey note : nescio tamen annon melius scribatur, *σπείρων*). *De mutat. nomin.*, 256 (617) : *μὴ θαυμάσῃς, εἰ πάντα φέρων σπουδαῖα ὁ θεὸς ἤνεγκε καὶ τοῦτο τὸ γένος.* Il faut remarquer, en outre, que tout cela est dit par Philon de Dieu, non du logos; il est donc doublement inexact de dire : « D'après Philon et l'Epître aux Hébreux, le Fils de Dieu « porte, soutient » le monde » (MÉNÉGOZ, p. 205). Cf. PRAT, p. 504, n. 3.

1. Cf. I *Cor.*, XV, 27-28 : *πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα...*

accomplie (*καθαρισμὸν... ποιησάμενος*) et son exaltation à la droite de Dieu (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ*) ; deux traits achèvent de caractériser cette vie glorieuse du Seigneur : sa supériorité sur les anges [1], et le nom souverain qui lui est donné (cf. *Phil.*, II, 9).

Les événements de la vie humaine de Jésus sont, dans le reste de l'épître, rappelés et décrits beaucoup plus longuement [2]. Comme ils n'intéressent pas directement la doctrine trinitaire, il serait superflu d'en reproduire ici les détails. Il faut cependant étudier de près l'idée de l'achèvement ou du perfectionnement (*τελείωσις*) du Christ, telle qu'elle est exposée par l'auteur [3]. Cette idée lui est chère, et l'on doit y reconnaître une des conceptions les plus caractéristiques et aussi les plus profondes de sa christologie. On a cru pouvoir en tirer des objections décisives contre le dogme trinitaire; l'étude des textes où on la rencontre montrera qu'elle le confirme, loin de l'ébranler :

Celui qui avait été abaissé un peu au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons, à cause de la mort qu'il a soufferte, couronné de gloire et d'honneur, afin que par la grâce de Dieu il goûtât la mort pour tous. Car il convenait que celui pour qui et par qui tout existe perfectionnât par les souffrances celui qui avait conduit à la gloire beaucoup de fils et qui est l'auteur de leur salut (II, 9-11).

Il fallait qu'il fût en tout rendu semblable à ses frères, afin de devenir un grand-prêtre miséricordieux et fidèle dans toutes les relations

1. Il s'agit ici non pas de la supériorité qu'il possède par nature, comme Fils de Dieu, mais de celle qu'il a acquise, comme homme, à sa résurrection. Cf. CHRYSOST., *in h. l.* C'est la même pensée qui sera développée un peu plus bas, II, 9 : *τον δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον.*

2. L'intérêt que prend l'auteur à la vie humaine du Christ se manifeste aussi dans le choix des noms qu'il lui donne (Cf. WESTCOTT, p. 33-35) ; il est sensiblement différent de l'usage de saint Paul. On trouve *Ἰησοῦς* 9 fois : II, 9; III, 1; VI, 20; VII, 22; X, 19; XII, 2.24; XIII, 12.20; *ὁ Χριστός* 6 fois : III, 14; V, 5; VI, 1; IX, 14.28; XI, 26; *Χριστός* 3 fois : III, 6; IX, 11.24; *Ἰησοῦς Χριστός* 3 fois (plus de 30 fois dans *Rom.*, 11 fois dans I[a] *Petri*) : X, 10; XIII, 8.21; *Χριστὸς Ἰησοῦς* jamais; *υἱός* 5 fois : I, 2.5; III, 6; V, 8; VII, 28; *ὁ υἱός* : I, 8; *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* : VI, 6; VII, 3; X, 29; *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* : IV, 14; *ὁ Κύριος* seulement : II, 3; VII, 14, XIII, 20.

3. Cf. WESTCOTT, *The idea of τελείωσις*; *the τελείωσις of Christ* (notes additionnelles), p. 64-68.

(des hommes) avec Dieu, pour expier les péchés du peuple. Car ayant été lui-même éprouvé par la souffrance, il peut secourir ceux qui sont éprouvés (II, 17-18). Cf. IV, 15.

Pendant les jours de sa vie mortelle, ayant présenté à celui qui pouvait le sauver de la mort ses prières et ses supplications avec de grands cris et avec des larmes, et ayant été exaucé à cause de son respect, bien qu'il fût Fils, il a appris par ses souffrances l'obéissance, et, ainsi consommé, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent la cause du salut éternel, proclamé par Dieu grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédec (V, 7-10). Cf. VII, 28.

Faut-il conclure de ces textes que le Christ est devenu Fils de Dieu, sur le chemin du renoncement, du sacrifice[1]? Non certes; quand il se soumit à cette formation douloureuse, il était Fils, *καίπερ ὢν υἱός*, et il ne cessait pas, même à ces heures de larmes et de sang, de soutenir le monde par sa parole puissante, et d'être le rayonnement de la gloire du Père. Tous ces textes, à coup sûr, décrivent une formation, un progrès; mais le terme n'en est point la filiation divine, c'est la médiation sacerdotale du Christ. Jésus n'a pas acquis par ses souffrances un nouveau titre à sa divinité, mais bien la connaissance expérimentale de nos misères, et, par là, un nouveau titre à notre confiance.

On n'en conclura pas davantage que sa science était courte, si elle ignorait nos maux, et sa nature imparfaite, si elle ne pouvait s'achever que dans l'épreuve[2]. La science divine atteignait sans doute toutes nos misères avec une sûreté et une précision que nulle science humaine n'égale, mais elle les voyait dans l'éternelle sérénité d'une contemplation que nulle souffrance n'a fait frémir; au Prêtre et au Sauveur des

1. Bovon, *Théol. du N.T.*, II, p. 375.

2. Ménégoz, p. 92 : « Si l'auteur de notre Épître avait cru à la divinité essentielle du Christ, il n'aurait pas fait dépendre de son incarnation la connaissance des misères de l'humanité. Dieu est omniscient; il connaît les sentiments de l'homme sans avoir besoin de s'incarner... » p. 93 : « La τελείωσις, dans le langage de l'Épître aux Hébreux, n'est pas la perfection morale, mais le terme d'une évolution, la plénitude d'un épanouissement. Cette perfection, le Fils de Dieu l'a atteinte. Si l'auteur avait cru à la déité du Christ, il n'aurait pu s'exprimer ainsi; car Dieu, dans la conception israélite, est la perfection absolue. L'état primitif du Fils, au contraire, était susceptible d'un développement, d'un progrès, d'un perfectionnement. »

hommes il fallait une autre connaissance de nos maux, connaissance plus humble mais plus émue, plus imparfaite mais toute pénétrée d'humaine compassion. Il convenait aussi que lui, qui devait conduire à la gloire les fils de Dieu, y entrât comme eux par la souffrance (II, 10), et que, pour sauver ceux qui lui obéiraient, il se soumît lui-même à l'épreuve et, dans les prières et les larmes, apprît à obéir (V, 7-9).

Ainsi, dès le principe, tout est consommé en lui : sa science, sa sainteté, sa gloire; il est l'empreinte de la substance du Père, empreinte éternellement parfaite et ineffaçable. Mais, ce qu'il n'avait point alors et ce que sa vie dans la chair lui a donné jour à jour, c'est la communauté et l'expérience de nos misères, de nos tentations, de nos larmes. Il était Dieu et Seigneur; du jour où il s'est fait homme, il a voulu se mettre à cette rude école pour devenir Sauveur et Prêtre.

Toute cette doctrine divine éclaire le dogme de la Trinité, loin de l'obscurcir : déjà dans sa vie préexistante, le Fils se distinguait nettement du Père : il est le rayonnement de sa gloire, il est l'empreinte de sa substance; Dieu l'a fait héritier de l'univers, il a par lui créé les mondes; soit dans sa nature, soit dans son action, il dépend en tout de Dieu[1]; en un mot, Dieu est le Père, et lui est le Fils. Mais l'infirmité de sa chair fonde une relation nouvelle; le Père devient pour le Christ celui qui peut le sauver de la mort, celui qu'il prie avec de grands cris et des larmes.

Cette double relation, manifestement, ne peut se réduire à une simple dualité d'aspects introduite en Dieu[2]; mais la seconde série de textes, plus encore que la première, résiste à toute interprétation unitarienne. On peut parler de rayonnement et d'empreinte, — on le voit par l'exemple de Philon, — sans affirmer par là une distinction personnelle; on peut même essayer de réduire les termes de Père et de Fils à des

1. Dans deux citations (I, 9; X, 7) le Père est appelé le Dieu du Fils; mais l'auteur ne faisant que reproduire des textes de l'A. T., il serait imprudent d'en trop presser la signification. Cf. *supra*, p. 298, n. 1, et *infra*, p. 367 et n. 7.

2. Cf. MOBERLY, *Atonement and personality* (5e éd. London, 1907), p. 86.

expressions symboliques, qui n'impliquent pas nécessairement une relation réelle. Mais nul espoir d'interpréter de la sorte les prières de Jésus et ses cris vers son Père.

D'autre part, il est impossible de méconnaître, dans l'épître aux Hébreux, l'unité de la personne du Fils[1], de briser la chaîne qui unit sa divinité, ses souffrances, sa gloire. C'est bien une seule et même personne qui est le rayonnement de Dieu et qui est semblable à nous, qui soutient les mondes et qui prie; elle n'est point une émanation transitoire du Père, se détachant de lui à l'incarnation, pour apparaître sur notre terre; elle est le Fils, dont toute la carrière, si on l'ose dire, nous est révélée, aussi bien sa vie immuable et divine avant la création, que sa vie humble et tentée ici-bas, que sa vie glorieuse au ciel, à la droite de la majesté divine[2].

1. Avec le texte cité plus haut (p. 355) le plus significatif est x, 5-7 : « En entrant dans le monde, il (le Fils) dit : tu n'as pas voulu de sacrifice et d'offrande, mais tu m'as formé un corps; tu n'as pas agréé d'holocauste ni de victime pour le péché, alors j'ai dit : Voici que je viens... pour faire, ô Dieu, ta volonté. »

2. V. à la fin du volume, note G, *La doctrine du logos chez Philon et la doctrine du Fils dans l'épître aux Hébreux*.

CHAPITRE V

SAINT JEAN. — L'APOCALYPSE.

§ 1. — Dieu.

Pour qui regarderait l'Apocalypse comme une compilation, où un rédacteur chrétien aurait juxtaposé, soudé ensemble et légèrement glosé des apocalypses juives, il n'y aurait point à parler de théologie de l'apocalypse ; on pourrait peut-être recueillir quelques indications éparses dans des gloses rédactionnelles, mais il faudrait renoncer à chercher un corps de doctrine. Grâce à Dieu, la fortune brillante des théories de Vischer[1] a été d'assez courte durée et, même en dehors des cercles catholiques, on semble renoncer à faire de l'auteur de l'Apocalypse un simple rédacteur[2]. On remarque que

1. E. VISCHER, *Die Offenbarung Ioh. eine iüdische Schrift in christl. Bearbeitung. TU,* II, 3 (1886). On peut voir l'histoire de cette discussion dans W. BOUSSET, art. *Apocalypse, EB,* 202 sqq., et dans SWETE, *Apocalypse,* p. XLIX sqq.

2. Ce progrès s'est accentué pendant ces dernières années. Dans l'article cité ci-dessus, publié en 1899, Bousset écrivait (p. 205) : « It seems to be settled that the Apocalypse can no longer be regarded as a literary unity. Against such a view criticism finds irresistible considerations. Among these is the incongruity between 7,1-8 and 7,9-17... » Dans la dernière édition de son commentaire (1906), le même auteur rapporte (p. 288) les objections formulées contre l'unité de ce ch. VII, et conclut : « Es erscheint mir nun aber nicht unmöglich, gegenüber jenen Haupteinwänden die relative Einheit des Kapitels (mit WEIZS., SABAT, SCHÖN) festzuhalten. » Et, bien qu'il tienne encore que l'auteur de l'Apocalypse s'est inspiré de documents antérieurs, il écrit (p. 141) : « Freilich wird es immer wichtiger bleiben — es wird dieser Gesichtspunkt gar zu oft übersehen — festzustellen, was der Apokalyptiker selbst aus seinem Stoff gemacht hat, als in dem Dunkel der hinter ihm liegenden apokalyptischen Tradition einige unsichere Schritte zu tun. « Dans son édition de l'Apocalypse (1907), SWETE a réagi encore plus énergiquement contre les hypothèses de VÖLTER et de VISCHER (p. XLVI-LV).

la langue et le style accusent partout la même main[1]; que l'usage, si constant et en même temps si libre, qui est fait de l'Ancien Testament, rend peu vraisemblable la transcription servile de documents d'ailleurs inconnus[2]. Enfin et surtout, la personnalité puissante qui s'affirme dès le début, dans les lettres aux sept églises, est bien celle d'un prophète et non d'un compilateur[3]; le livre entier résonne du même accent. C'était à peu près l'époque où s'écrivait le IVe livre d'Esdras; l'auteur inconnu de cette apocalypse juive s'efface derrière son héros, comme d'autres derrière Hénoch, Baruch, Adam. Le prophète chrétien n'a pas besoin de se couvrir ainsi du nom des anciens héros, ni d'antidater sa prophétie pour la rendre plus vénérable; il se nomme : « Jean, votre frère et votre compagnon d'épreuve et de royaume et de patience en Jésus, exilé dans l'île de Patmos pour la parole de Dieu et le témoignage de Jésus » (I, 9)[4]. Et sous cette épreuve, dont il porte lui-même le poids, il n'est point accablé comme l'auteur d'Esdras : le duel sanglant qui s'engage autour de lui entre l'Empire et l'Église, entre les adorateurs de la bête et les serviteurs de l'agneau, ne peut avoir qu'une issue; et il est si sûr du triomphe, il le décrit avec tant d'enthousiasme, que sa prophétie sera désormais le réconfort des martyrs[5].

1. SWETE, p. XLVI sqq. — 2. *Ibid.*, p. LIII. Cf. CXXXIX-CLII.

3. BOUSSET, p. 242 : « Treffend hat SABATIER, p. 10, dies Problem zusammengefasst : le rédacteur chrétien n'est pas un simple littérateur... ce Jean qui écrit aux sept églises d'Asie... veut faire œuvre apostolique ou du moins œuvre pastorale directe, et dès lors il devient difficile d'admettre qu'un apôtre ou un pasteur d'âmes se soit borné à un simple rôle d'éditeur et d'annotateur... Wir dürfen uns dann auch den Schriftsteller derselben (der Apk) nicht in den späteren Partien als simplen Redaktor denken, sondern als selbsttätigen Schriftsteller, der allerdings apokalyptische Quellen und Fragmente mündlicher und schriftlicher Tradition in reichem Masse verwandte, aber doch so, dass er selbsttätig und frei mit seinem Stoff schaltete und aus den verschiedenen Elementen ein neues Ganze schuf, das den Stempel seines Geistes trägt. » Cf. J. WELLHAUSEN, *Analyse der Offenbarung Johannis* (*Abhandlungen der königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen,* Neue Folge, IX, 4), p. 5.

4. Sur l'authenticité de l'Apocalypse, cf. JACQUIER, IV, 321-330; SWETE, CLXXIV-CLXXXV.

5. Cf. la lettre des martyrs de Lyon, ap. EUSEB., *h. e.*, V, 1,10.58; 2,3.

Dans ces visions on ne cherchera pas un exposé de la doctrine chrétienne tel qu'on le lisait dans l'épître aux Hébreux : ce prologue majestueux, ces périodes harmonieuses et souples, cette théologie savante et limpide, rien de tout cela ne se retrouve ici; celui qui écrit est le fils du tonnerre, et celui dont il porte le message est le lion de Juda, sa voix est pareille au fracas des grandes eaux, et ses yeux sont une flamme ardente. Du moins peut-on, dans ces prophéties, saisir la foi qui s'affirme avec tant d'enthousiasme, et, à défaut d'une exposition d'ensemble, recueillir à travers le livre les traits doctrinaux si vigoureusement gravés.

Ces traits se distinguent à première vue de ceux que l'on remarque dans les autres livres du Nouveau Testament. Le Dieu de l'Apocalypse ressemble beaucoup plus au Dieu des prophéties et des psaumes qu'à celui des évangiles et des épîtres. C'est le Dieu tout-puissant[1], le Dieu saint[2], le Dieu fort[3], le Dieu vivant[4]; c'est l'Alpha et l'Oméga[5], le principe et la fin[6]; c'est celui qui a été, qui est et qui vient[7]; c'est le roi[8], le maître[9], le créateur du ciel et de la terre et de tout

1. *Ὁ παντοκράτωρ* : *Apoc.*, I, 8; IV, 8; XI, 17; XV, 3; XVI, 7.14; XIX, 6.15; XXI, 22. En dehors de l'Apocalypse, ne se trouve dans le N. T. que dans II *Cor.*, VI, 18 (*λέγει κύριος παντοκράτωρ*), et c'est une citation de l'A. T.

2. *Ἅγιος* : IV, 8; VI, 10; *ὅσιος* : XV, 4; XVI, 5. Dans les autres livres du N.T., *ὅσιος* n'est jamais employé comme épithète de Dieu; *ἅγιος* se trouve : *Luc.*, I, 49 (*ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ* = *Ps.*, CXI, 9); *Io.*, XVII, 11 (*πάτερ ἅγιε*); I *Pet.*, I, 15.16 (*κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον*).

3. *Ἰσχυρος* : XVIII, 8. N'est pas attribué à Dieu dans le reste du N. T.

4. *Ζῶν* : I, 18; IV, 9.10; VII, 2; X, 6; XV, 7. Assez fréquent chez saint Paul, plus rare dans les autres livres du N. T.

5. I, 8; XXI, 6. Ne se trouve pas ailleurs dans le N. T., de même que les expressions qui suivent.

6. *Ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* : XXI, 6; XXII, 13.

7. *Ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος* : IV, 8; I, 4.8. On a ici un développement du nom divin de Iahvé (cf. Targ. de Jérus. sur *Ex.*, III, 14; Targ. Jon. sur *Deut.*, XXXII, 39); *ἐρχόμενος* n'est pas identique à *ἐσόμενος*, avec la durée future il marque la parousie de Dieu. HOLTZMANN (*N. T. Theol.*, II, 469) voit ici une référence au Christ; cette interprétation semble forcée, d'autant que, dans la venue triomphante du Christ, Dieu se manifestera aussi, et, par conséquent, saint Jean peut, dans l'Apocalypse comme dans son évangile (XIV, 23), parler de la venue du Père.

8. *Βασιλεύς* : XV, 3. Cf. *Mt.*, V, 35; I *Tim.*, I, 17; VI, 15.

9. *Δεσπότης* : VI, 10. Cf. *Lc.*, II, 29; *Act.*, IV, 24.

ce qu'ils renferment[1], c'est le juge et le vengeur[2]; tous doivent le craindre et l'adorer[3]. A côté de ces descriptions sévères on cherche en vain une mention du Père céleste; de la paternité de Dieu à l'égard des hommes il n'est parlé que dans un seul passage, et c'est une citation de l'Ancien Testament : « Celui qui vraincra héritera de tout cela, et je serai son Dieu, et il sera mon fils[4]. »

A ces accents on reconnaît sans doute celui que le Christ lui-même appelait le fils du tonnerre; mais il faut ajouter que presque toutes ces expressions sont empruntées à l'Ancien Testament; elles accusent l'influence subie par l'auteur plus encore que ses tendances personnelles : sa doctrine, comme ses visions, rappelle souvent trait pour trait les livres des prophètes, d'Isaïe, d'Ézéchiel, de Zacharie, surtout de Daniel[5]. Il n'est pas surprenant que cette influence soit plus sensible ici que dans tout le reste du Nouveau Testament : par sa destination, comme par son caractère littéraire, l'Apocalypse tient au passé beaucoup plus étroitement que les évangiles et les épîtres. L'idée qui la domine tout entière, c'est la lutte de l'empire et de l'Église; les visions qu'elle reflète, ce sont les fléaux qui vont ravager le monde, le triomphe final de Dieu. Dans ces scènes de terreur et de gloire on ne peut s'attendre à retrouver les mêmes accents que dans le sermon sur la montagne ou dans le discours après la cène. En face de Dieu on n'aperçoit que les martyrs qu'il venge ou les rebelles qu'il terrasse; on ne voit plus, comme chez saint Paul, les chrétiens s'approchant peu à peu

1. x, 6; iv, 11; xiv, 7. — 2. vi, 10; xix, 2.
3. xiv, 7; xv, 4. Ces traits ont été, pour la plupart, réunis par Swete, p. clviii, clix. — 4. xxi, 7. Cf. II *Sam.*, vii, 14.
5. On peut signaler aussi des rapprochements avec la littérature apocalyptique du judaïsme (cf. Swete, p. xxii-xxxii; Bousset, p. 1-19, 272-274 et passim), mais, comme l'observe Swete (p. clvii), « he (l'auteur) does not use these sources with anything like the distinctness with which he refers to Isaiah, Ezekiel, or Daniel, or to sayings of Christ which are in our present Gospels. The most that can be safely affirmed is that he shared with the Jewish apocalyptists the stock of apocalyptic imagery and mystical and eschatological thought which was the common property of an age nurtured in the Old Testament and hard pressed by the troubles and dangers of the times. »

du Père par l'union au Christ et la vie dans l'Esprit ou, comme dans l'évangile de saint Jean, recevant en eux le Père et le Fils qui viennent y faire leur demeure. Ce n'est pas qu'on ne trouve ici ou là des traits d'une tendresse infinie, Dieu, par exemple, effaçant lui-même toute larme des yeux de ses serviteurs (VII, 17); mais ces traits sont rares et d'ailleurs ils décrivent le bonheur céleste et non la vie chrétienne ici-bas.

On comprend que, par cette orientation générale, l'Apocalypse ressemble aux prophéties du judaïsme : le triomphe de Dieu sur les ennemis de son peuple, c'est là, de part et d'autre, la grande espérance. Mais, à côté de Dieu, le Christ ou l'agneau joue, dans l'Apocalypse, un rôle qui ne pouvait être compris que des chrétiens, et par là le livre de saint Jean se distingue totalement de ceux d'Ézéchiel ou de Daniel.

§ 2. — Le Christ.

Il est vrai que dans sa description du Messie on retrouve bien des traits d'origine juive. Saint Jean aime à représenter le Christ et même le chrétien comme « régissant les peuples avec une verge de fer[1] »; c'est une image empruntée au psaume II, 9, et on la retrouve, appliquée au Messie, dans les psaumes de Salomon (XVII, 24). Le glaive à deux tranchants, qui sort de la bouche du Christ[2], rappelle plusieurs passages d'Isaïe et du livre de la *Sagesse*[3]. La description du Fils de l'homme (I, 13 sqq.) est surtout inspirée de Daniel (VII, 13; X, 5)[4], mais il est très notable que saint Jean représente le Christ sous les traits que Daniel donne à l'Ancien des jours, c'est-à-dire à Dieu[5].

Ces similitudes de détail ne doivent pas faire prendre le

1. II, 27; XII, 5; XIX, 15. — 2. I, 16; II, 12.16; XIX, 15.
3. *Is.*, XI, 4; XLIX, 2; *Sap.*, XVIII, 15.
4. Certains traits sont empruntés à Ezéchiel (XLIII, 2 : כְּקוֹל מַיִם רַבִּים) et à Zacharie, XII, 10. Dans ces deux passages, saint Jean suit le texte hébreu et non celui des LXX.
5. *Dan.*, VII, 9 : *Τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡσεὶ χιών, καὶ ἡ θρὶξ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡσεὶ ἔριον καθαρόν. Hénoch* (XLVI, 1) avait repris cette description, mais en l'appliquant à la « Tête des jours » et non au Messie.

change : c'est dans sa christologie surtout que saint Jean se montre ce qu'il est, non un scoliaste juif[1], mais un prophète chrétien. Son Messie est bien ce Jésus que les évangiles et les épîtres font connaître, mais dans les visions de l'Apocalypse il se révèle autrement que dans les récits des évangélistes ou dans les lettres de saint Paul : ce n'est plus le Maître qui traverse humblement les campagnes de Galilée et qui est crucifié à Jérusalem; ce n'est pas non plus le chef mystique de l'Église, le Christ spirituel dans lequel vivent tous les chrétiens; c'est le triomphateur :

Je vis sept chandeliers d'or, et, au milieu des chandeliers, comme un fils d'homme, vêtu d'une tunique, et la poitrine ceinte d'une ceinture d'or; et sa tête et ses cheveux étaient blancs comme de la laine blanche, comme de la neige, et ses yeux comme une flamme de feu, et ses pieds étaient semblables à de l'orichalque enflammé dans une fournaise, et sa voix était comme la voix des grandes eaux : et il avait dans la main droite sept étoiles, et de sa bouche sortait une épée aiguë à deux tranchants, et sa face était comme le soleil quand il apparaît dans toute sa force (I, 12-16).

Et je regardai, et voici un nuage blanc, et, assis sur le nuage, comme un fils d'homme, ayant sur sa tête une couronne d'or et dans sa main une faux tranchante (XIV, 14).

Et je vis le ciel ouvert, et voici un cheval blanc, et celui qui le montait est appelé fidèle et véritable, et c'est dans la justice qu'il juge et qu'il guerroie. Et ses yeux étaient une flamme de feu, et sur sa tête étaient de nombreux diadèmes, et il portait écrit un nom que nul autre que lui ne connaît, et il était couvert d'un manteau teint de sang, et son nom est le Verbe de Dieu. Et les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtues de lin blanc et pur. De sa bouche sort une épée aiguë pour frapper les nations, et lui-même les régira avec une verge de fer; et lui-même foule la cuve du vin de l'indignation de la colère du Dieu tout-puissant : et il a sur son manteau et sur sa cuisse un nom écrit : Roi des rois et Seigneur des Seigneurs (XIX, 11-16).

Il était bon de relire ces chevauchées triomphales pour se rappeler le point de vue propre du prophète de l'Apoca-

1. WERNLE (*Die Anfänge*, p. 260), après avoir rappelé qu'il y avait alors des prophètes chrétiens, poursuit, en parlant de l'Apocalypse : « Sein Autor gehört kaum mehr selbst zu ihnen. Er usurpiert ihre Autorität für jüdische Schulweisheit. » Plus haut (p. 257), il avait ainsi caractérisé l'homme et l'œuvre : « Allerdings kein lebendiger Prophet, ein Buch redet hier zu uns. »

lypse : on ne trouve pas chez lui la théologie ni la mystique des épîtres pauliniennes et du IVe évangile, mais bien une foi ardente dans le triomphe du Christ. Ses souffrances et sa mort sanglante sont rappelées souvent, mais comme un titre de gloire : « Il est digne, l'agneau immolé, de recevoir la puissance et la richesse et la sagesse et la force et l'honneur et la gloire et la louange[1]. »

De même ses relations avec ses fidèles sont le plus souvent représentées non dans la formation progressive du chrétien sur terre[2], mais dans le couronnement au ciel de tous ces rois, rachetés par le Christ, et triomphant avec lui[3].

Cette gloire du Christ, sur laquelle l'Apocalypse attache nos regards, apparaît sous deux aspects divers, et qui, à bien des critiques, paraissent incompatibles. Souvent elle est représentée comme le prix des souffrances du Christ, souvent comme le privilège de sa nature.

« Le vainqueur, je lui donnerai de s'asseoir avec moi sur mon trône, de même que j'ai vaincu et que je me suis assis avec mon Père sur son trône » (III, 21). On a voulu voir là de l'adoptianisme[4]; il faut pour cela donner à cette conception

1. V, 12. Cf. *Ib.*, 9 : « Tu es digne de prendre le livre et d'ouvrir ses sceaux, parce que tu as été immolé... » ; I, 7 : « il vient avec les nuages, et tous les yeux le verront, et ceux qui l'ont percé le verront, et toutes les tribus de la terre se lamenteront sur lui » ; I, 18 : « J'étais mort et je suis vivant pour les siècles des siècles, et j'ai les clefs de la mort et de l'Hadès... » ; etc. C'est pour rappeler cette idée qui lui est si chère, que saint Jean appelle si souvent Jésus-Christ l'agneau : dans tout le N. T.. l'Apocalypse est le seul livre où ce nom, *τὸ ἀρνίον*, soit appliqué au Christ, il l'est 29 fois ; au même sens, saint Jean emploie 2 fois *ἀμνός* dans son évangile (I, 29.36). Cf. *Act.*, VIII, 32 ; I *Pet.*, I, 19.

2. Cependant, dans les lettres aux sept églises, se manifeste la direction constante des chrétiens par Jésus-Christ : il les exhorte, les reprend, les châtie, les invite à le prier. Aussi ces lettres commencent par une doxologie en l'honneur de « celui qui nous aime, qui nous a rachetés de nos fautes dans son sang, qui a fait de nous un royaume, des prêtres pour Dieu et pour son Père » (I, 5). Toutefois, même dans ces lettres, c'est la pensée de la parousie du Christ et de la gloire céleste qui remplit le cœur de saint Jean : II, 7 ; II, 10-11 ; II, 16-17 ; II, 26-29 ; III, 3-5 ; III, 11-12 ; III, 20-21.

3. V, 10. Cf. VII, 17 ; XIV, 1.4 ; XIX, 9.14, etc.

4. WERNLE, p. 271 : « Das ist Adoptionschristologie. Jesus hat sein Verdienst und infolgedessen seine Würde. »

de la gloire de Jésus une signification exclusive, comme si, pour saint Jean, elle n'appartenait au Christ qu'en vertu de ses souffrances et de sa mort. C'est là créer des contradictions à plaisir. On reconnaîtra, cependant, sans peine, que cette affirmation des mérites de Jésus et de leur récompense au ciel est chère à l'auteur de l'Apocalypse plus peut-être qu'à aucun autre : il y voit la garantie de l'espérance chrétienne, les prémices du triomphe de l'Église[1]. Aussi aime-t-il à rappeler, par les noms mêmes qu'il donne au Seigneur, son humanité et ses souffrances : le plus souvent il l'appelle Jésus[2], ou l'Agneau[3]; les noms de Christ[4], de Fils[5], de Seigneur[6], sont beaucoup plus rarement employés que chez saint Paul ou dans le IVe évangile, et sont plutôt des titres que des noms propres; on retrouve encore la même idée dans les appellations symboliques de « lion de Juda » (v, 5), de « racine de David » (*ibid.*, xxii, 16). On n'est pas surpris non plus de voir Jésus à plusieurs reprises, appeler Dieu son Dieu[7].

D'autre part, la description qui est faite de sa gloire dépasse toute proportion humaine : il est « le maître des rois de la terre » (i, 5); il est « le roi des rois et le seigneur des seigneurs » (xvii, 14; xix, 16); il tient les clefs de la mort et de l'enfer (i, 8); il peut seul ouvrir les sceaux du livre divin (v, 5 sqq.). Cette gloire elle-même n'est que le rayonnement d'une majesté vraiment divine et éternelle : il est « le principe de la création[8] »; il est, comme Dieu, le principe et la

1. C'est en ce sens que Jésus est appelé par saint Jean (*Apoc.*, i, 5) comme par saint Paul (*Col.*, i, 18), *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*.

2. i, 9; xii, 17; xiv, 12; xvii, 6; xix, 10; xx, 4; xxii, 16. *Ἰησοῦς Χριστός* : i, 1.2.5. — 3. V. *supra*, p. 366, n. 1.

4. xi, 15 : *Τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*. xii, 10 : *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*. xx, 4 : *ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ*. xx, 6 : *ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ*.

5. ii, 18 : *Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

6. xiv, 13 : *Οἱ ἐν Κυρίῳ ἀποθνήσκοντες*. xxii, 20 : *ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ*. xxii, 21 : *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Cf. xi, 8 : *Ὁ κύριος αὐτῶν*. xvii, 14 : *Κύριος κυρίων*. xix, 16 : id. — 7. iii, 2.12.

8. iii, 14 : *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*. Cf. *Prov.*, viii, 22 : *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*. *Col.*, i, 15.18 : *Πρωτότοκος πάσης κτίσεως... ὅς ἐστιν ἡ ἀρχή*. Swete interprète exactement cette expression : « He (Christ) is

fin, le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga[1]; comme Dieu, il est « le Vivant[2] »; comme Dieu, il est le saint et le véritable[3]. Comme Dieu, il scrute les reins et les cœurs[4], il fait mourir et il arrache à l'enfer[5]. Pour expliquer une telle communauté de titres et de fonctions entre Dieu et le Christ, plusieurs critiques l'attribuent à la « naïveté d'un théologien laïque », qui identifie Dieu et Jésus, tout en conservant d'ailleurs des éléments d'une christologie archaïque[6]. De pareils jugements montrent seulement que ceux qui les portent sont devenus si étrangers à la foi des apôtres qu'ils ne peuvent plus la comprendre. En réalité, il n'y a rien dans toute cette doctrine qui puisse déconcerter un chrétien, ni son archaïsme prétendu, ni l'union et l'égalité qu'elle implique entre Dieu et Jésus-Christ. Sans hésitation, Jean confesse que la gloire de Jésus est le privilège incommunicable de sa divinité, et aussi qu'elle est la récompense de ses souffrances et les prémices de notre propre gloire, et ces deux affirmations sont

not, as the Arians inferred, *ἓν τῶν κτισμάτων*, but the *ἀρχὴ τῆς κτίσεως*, the uncreated principle of creation, from whom it took its origin. » Bousset, sans vouloir se prononcer, constate que cette interprétation est celle de la plupart des exégètes; et, en effet, elle est imposée par toute la théologie de l'Apocalypse.

1. I, 17; II, 8; XXII, 13 : *Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*. Cf. I, 8 (de Dieu) : *Ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ*. XXI, 6 : *Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*.

2. I, 18 : *Ἐγώ εἰμι... ὁ ζῶν*. Cf. en parlant de Dieu : IV, 9-10 : *δώσουσιν... δόξαν... τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων... καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι...* X, 6.

3. III, 7 : *Τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός*. Cf. en parlant de Dieu : VI, 10 : *Ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός*.

4. II, 23 : *Ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν*. C'est dans les mêmes termes que Jérémie fait parler Iahvé, XVII, 10 : *Ἐγὼ Κύριος ἐτάζων καρδίας καὶ δοκιμάζων νεφρούς, τοῦ δοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ*. — 5. I, 18; II, 23.

6. Bousset, *Offenbarung*, p. 239 : « Die Christologie der Briefe ist allerdings, nach dieser Seite betrachtet, die scheinbar fortgeschrittenste fast im ganzen N. T... Wir haben in ihnen einen von aller theologischen Reflexion unberührten Laienglauben, der mit unbekümmerter Naivetät Christus in seinen Prädikaten und Attributen mit Gott einfach identifiziert und auf der andern Seite auch ganz archaistische Elemente ruhig übernimmt. » Cf. Wernle, *Anfänge*, p. 268-274, « Laientheologie », surtout p. 271.

pour lui si fondamentales et, en même temps, si familières, qu'il n'éprouve pas le besoin de les concilier, et qu'il laisse aux théologiens futurs le soin d'en montrer l'accord[1].

Cette foi se traduit spontanément par le culte : la religion du chrétien se porte du même élan vers Jésus et vers Dieu; les saints « gardent les commandements de Dieu et la foi de Jésus » (XIV, 12); ils sont les serviteurs de Jésus (I, 1; II, 20, etc.) comme les serviteurs de Dieu (VII, 3; X, 7, etc.); les martyrs sont les témoins de Jésus (II, 13). Ceux qui « auront part à la première résurrection » « seront prêtres de Dieu et du Christ » (XX, 6). Au ciel, les hymnes qui parfois s'adressent à Dieu seul[2], s'adressent aussi parfois à l'Agneau, et dans des termes aussi magnifiques[3]; et l'adoration de la cour céleste s'adresse à l'Agneau (V, 8. 12-14) comme à Dieu. Tous ces traits sont d'autant plus significatifs, que le monothéisme de l'Apocalypse est plus intransigeant : à deux reprises (XIX, 10; XXII, 9) Jean veut se prosterner aux pieds de l'ange révélateur, mais il en est aussitôt empêché : « Garde-t'en bien; je suis ton compagnon de service et celui de tes frères les prophètes. Adore Dieu. » Quant à soupçonner ici une influence du polythéisme ambiant et en particulier du culte des empereurs, nul n'y peut songer : c'est une pure abomination, c'est l'adoration de la bête.

Il faut donc reconnaître dans cette adoration de Jésus l'expression spontanée de la foi chrétienne; elle n'est pas née du culte des anges ni des superstitions païennes; elle apparaît au sein du monothéisme le plus rigide et le plus jaloux, et ni le prophète qui la prêche ni les fidèles qui la pratiquent ne sentent le moindre désaccord entre leur croyance traditionnelle et leur nouvelle foi; les textes de l'Ancien Testa-

1. Cf. SWETE, *Apocalypse*, p. CLXII : « The enigma meets us everywhere in the N. T., but in no book is it so perplexing to those who reject the Catholic doctrine of our Lord's Person as in the Apocalypse of John... From the first his Christ is a complex conception in which human and Divine characteristics coexist. On the other hand we should doubtless err if we read into the Seer's visions the precision of the Nicene or the Chalcedonian Christology. An intuitive faith carries him behond the point reached by the understanding... »

2. VII, 12; XIX, 1. 5. 6. — 3. V. *supra*, p. 267.

ment se pressent en foule dans l'Apocalypse, chantant du même accent la gloire de Iahvé et celle de Jésus[1] : c'est une gloire unique; la nouvelle révélation n'a point fait oublier l'ancienne, et c'est dans la gloire toujours incommunicable du Père que le Fils apparaît.

Dans cette contemplation le prophète est tout absorbé; il croit au règne éternel de l'Agneau, et il attend son triomphe prochain. Auprès de ces visions ardentes les lueurs de la théologie sont bien pâles, et le voyant de Patmos s'en éclaire peu. Sur les relations du Père et du Fils on ne trouve pas dans l'Apocalypse une doctrine aussi explicite que dans l'épître aux Colossiens, ou l'épître aux Hébreux, ou l'évangile de saint Jean[2]. On est d'autant plus surpris de lire, au milieu de la description du triomphe du Christ : « Son nom est le Verbe de Dieu » (XIX, 13). C'est la première fois que ce terme apparaît dans le Nouveau Testament; on le retrouvera bientôt dans le prologue du IVe évangile, mais là on sera moins étonné de le rencontrer : le contexte théologique qui l'encadre semble l'appeler. Ici, au contraire, c'est d'une vision apocalyptique qu'il surgit soudain. On pourra, à propos du IVe évangile, rappeler le souvenir de Philon, et, avec plus ou moins de vraisemblance, supposer son influence. Dans le passage qui nous occupe, rien qui suggère cette supposition : il n'est pas question de l'origine du monde, ni du rôle qu'y joue le Verbe, mais on aperçoit, emportées sur des chevaux blancs, les armées célestes, et, à leur tête, un guerrier terrible, aux yeux de flamme, au front ceint de mille diadèmes, de sa bouche sort un glaive aigu : ce guerrier, c'est le Verbe de Dieu. En vain on chercherait chez Philon un texte parallèle; on le trouvera plutôt au livre de la *Sagesse*, XVIII, 15 : « Ton Verbe tout-puissant, des cieux, du trône royal s'élança.

1. On a cité plus haut (p. 276, n. 1) les passages de l'Apocalypse où des textes de l'A. T., se rapportant à Iahvé, sont appliqués à Jésus-Christ.

2. On a déjà remarqué que Jésus n'est appelé le Fils de Dieu que dans un texte : II, 18; un peu plus souvent Dieu est appelé son Père : I, 6; II, 28; III, 5; III, 21; XIV, 1; mais ce ne sont là que de brèves mentions qui rappellent les relations du Père et du Fils sans les éclairer.

guerrier terrible, au milieu d'une terre de mort, portant comme un glaive aigu ton irrévocable décret... » Ce texte lui-même du livre alexandrin dépend moins de la spéculation hellénique que de la théologie juive, telle qu'elle s'exprime dans les psaumes ou chez les prophètes; il accentue la personnification de la parole, mais il la dépeint sous les traits traditionnels. Il serait sans doute téméraire de trop presser ces rapprochements, et de conclure, de ce seul texte de l'Apocalypse, à toute la théologie johannique du Verbe ; ce ne sera que dans le IVe évangile que cette théologie, explicitement développée, pourra être exactement saisie. Il n'était pas cependant sans intérêt de remarquer que, dans la littérature chrétienne, le logos apparaît pour la première fois dans un livre d'inspiration toute juive et dans une vision apocalyptique.

§ 3. — L'Esprit.

La théologie de l'Esprit[1] est peu développée dans l'Apocalypse, et cela se conçoit sans peine : le sujet principal du livre n'est pas la vie spirituelle du chrétien, mais le triomphe final du Christ ; aussi ne peut-on relever que quelques brèves mentions de l'Esprit[2], et particulièrement de l'Esprit de prophétie. Ces textes, comme ceux des Actes et ceux des épîtres pauliniennes, représentent l'Esprit tantôt comme une force qui anime le prophète[3], tantôt comme une personne qui parle, qui ordonne, qui révèle[4]. Ils précisent cependant les données

1. Dans l'Apocalypse, il n'est jamais parlé de « l'Esprit-Saint », mais toujours de « l'Esprit » ou des « esprits » ; il faut remarquer d'ailleurs que, dans l'ensemble de la littérature johannique, sur 60 passages où l'Esprit est nommé, on ne trouve que 2 fois *πνεῦμα ἅγιον* (*Io.*, I, 33; XX, 22), et une fois *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (*Io.*, XIV, 26).

2. Outre l'Esprit de prophétie, on peut remarquer l'esprit de vie. *πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ* : XI, 11. Cf. XIII, 15.

3. I, 10 : *Ἐγενόμην ἐν πνεύματι*. Cf. IV, 2. XVII, 3 : *Ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι*. Cf. XXI, 10.

4. II, 7 : *Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*. Cf. II, 11.17.29 ; III, 6.13.22. XIV, 13 : *Ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· γράψον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν*. XXII, 17 : *καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου*.

antérieures en ce qu'ils énoncent plus expressément les rapports du Christ et de l'Esprit. On hésitait à interpréter, chez saint Paul, l'expression « l'Esprit du Christ » au sens de « l'Esprit qui est donné ou communiqué par le Christ[1] »; ce rapport d'origine devient dans l'Apocalypse très apparent : on le saisit déjà dans les lettres aux églises. C'est Jésus qui parle, et cependant chaque message se termine par la formule « Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux églises[2] ». La théologie de l'Apocalypse exclut l'identification personnelle du Christ et de l'Esprit; mais l'Esprit fait entendre à l'Église la voix du Christ. Plus bas l'ange dit à saint Jean : « Je suis ton compagnon de service, et celui de tes frères qui ont le témoignage de Jésus... Or le témoignage de Jésus est l'Esprit de prophétie[3]. » Si l'on entend, selon l'interprétation qui paraît la plus probable, par le « témoignage de Jésus », le « témoignage rendu par Jésus[4] », on retrouve encore ici la même conception : au témoignage rendu par Jésus l'Esprit de prophétie fait écho; les prophètes portent le témoignage de Jésus, parce qu'ils ont l'Esprit de prophétie. Dans ce texte on ne retrouve pas seulement le rapport nécessaire, affirmé par saint Paul, entre la possession de l'Esprit et l'appartenance au Christ[5], on voit de plus comment l'action de Jésus se propage par celle de l'Esprit.

1. Cf. *supra*, p. 340.

2. V. *supra*, p. 371, n. 4. On retrouve ici la formule évangélique, *Mt.*, XI, 15 : *Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.* Cf. *Mt.*, XIII, 9. 43; *Mc.*, IV, 9. 23; *Lc.*, VIII, 8; XIV, 35.

3. XIX, 10 : *Σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον. Ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.* La particule *γάρ* a ici un sens purement explicatif, comme au verset 8 (*τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν*).

4. L'expression *μαρτυρία Ἰησοῦ* peut se traduire « le témoignage rendu *à* Jésus » ou « le témoignage rendu *par* Jésus ». Cette seconde interprétation s'impose dans I, 2 : *Ἰωάνῃ, ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (cf. 5 : *Ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος...*); elle est la plus probable dans I, 9 et XX, 4 où *μαρτυρία Ἰ.* se retrouve construit parallèlement à *λόγος θεοῦ*; de même XII, 17 : *Τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.* BOUSSET traduit (p. 429) : « die christliche Offenbarung. »

5. I *Cor.*, XII, 3 : « Nul ne peut dire : Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit-Saint »; *Rom.*, VIII, 9 : « Celui qui n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas au Christ. »

De même que, d'après saint Paul, l'Esprit du Père crie vers lui, du cœur du chrétien, et l'appelle avec des gémissements ineffables, de même on lit dans l'Apocalypse (XXII, 17-20) : « L'Esprit et l'épouse disent : Viens... Et celui qui atteste tout cela dit : Oui, je viens bientôt. » C'est Jésus, le témoin fidèle, qui de nouveau se fait entendre, répondant à l'appel de l'Esprit qui le prie dans l'Église.

Ces quelques données se complètent par le symbolisme de l'Apocalyse : dans ce livre, comme dans son évangile (VII, 39), saint Jean représente l'Esprit sous le symbole de l'eau vive [1]; or c'est le Christ qui la donne [2]; c'est de son trône et du trône de Dieu qu'elle procède : « il me montra un fleuve d'eau de vie, brillant comme le cristal, procédant (*ἐκπορευόμενον*) du trône de Dieu et de l'Agneau » (XXII, 1); on ne peut s'empêcher de rapprocher ce texte du passage de l'évangile de saint Jean où il est dit que l'Esprit procède du Père, *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* (XV, 26) et reçoit du Fils (XVI, 15).

Le même rapport d'origine est encore exprimé par les textes où Jésus est représenté comme « tenant les sept esprits de Dieu » (III, 1) ou encore comme « ayant sept yeux qui sont les sept esprits de Dieu, envoyés par toute la terre » (V, 6). On reconnaît sans peine les sept esprits dont il est parlé dans la formule initiale de salut (I, 4) : « Grâce à vous et paix de la part de celui qui est et qui était et qui vient, et de la part des sept esprits qui sont devant son trône, et de la part de Jésus-Christ, le témoin fidèle. » Il est moins facile de déterminer qui sont ces sept esprits, le *septiformis Spiritus*, l'Esprit-Saint avec ses sept dons? ou bien les sept anges de la présence? Cette question sera discutée dans une note [3]; si l'on admet la première interprétation, on trouvera dans III, 1 et V, 6 de nouvelles preuves des relations d'origine et de dépendance qui rattachent l'Esprit-Saint au Christ.

1. Ce symbolisme de l'eau vive figurant l'Esprit de Dieu se rencontre aussi dans la littérature rabbinique : SWETE (*The Holy Spirit in the N. T.*, p. 144, n. 2) cite *Pesikta Rabbathi*, c. 1; *j. Sukkah*, v. 1; *Midrach Rabbah*, Genèse, c. LXX.

2. XXI, 6 : *Ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.* Cf. VII, 17; XXII, 17. — 3. Note H, à la fin du volume.

CHAPITRE VI

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

Les chapitres qui précèdent ont retracé le développement progressif de la révélation du dogme trinitaire à travers le siècle apostolique. Dans les premiers documents analysés, les évangiles synoptiques, on a saisi l'impression vive et naïvement rendue de la vie du Christ; le mystère en est profondément senti, mais non encore pleinement éclairci. Les faits et les discours rapportés au livre des Actes décrivent les progrès de la foi dans la première communauté chrétienne. Dans ces quatre livres, dans les trois premiers surtout, l'individualité des auteurs s'efface, tout leur effort tend à rendre fidèlement la catéchèse apostolique; assurément, chacun des évangélistes a ses préférences et s'intéresse à un aspect particulier de son sujet, mais ce qu'il fait connaître du Christ, miracles ou discours, dérive toujours du témoignage collectif et en porte l'empreinte.

Les autres livres, épîtres ou apocalypse, ont un caractère tout différent : sans doute, ils sont nés dans l'Église, ils reflètent la foi commune, mais, en même temps, ce sont des œuvres individuelles et aussi des œuvres de circonstance, dues à l'inspiration d'un homme, destinées à une communauté particulière, écrites pour répondre à des besoins spéciaux. De plus, ce ne sont point des récits, mais des enseignements, des exhortations, des prophéties. Ces livres sont donc moins intimement liés au passé, comme aussi moins engagés dans la vie collective de l'Église. Aussi, bien que plusieurs de ces épîtres soient antérieures aux évangiles, elles représentent un développement du dogme plus explicite : tandis que les évangiles et les Actes nous permettent d'atteindre les origines

mêmes de la catéchèse apostolique, les épîtres nous font suivre, jour à jour, les progrès du christianisme, non seulement la conquête des âmes, mais aussi la pénétration plus intime et plus consciente du mystère divin.

Ce n'est point par spéculation métaphysique que la foi progresse ainsi, ce n'est pas non plus par recherche historique ; le Christ, son objet central, n'est ni un concept qu'on analyse, ni un mort dont on rappelle le souvenir. C'est le chef vivant et vivifiant de l'Église : c'est là le mystère que la révélation divine découvre à saint Paul, et à cette lumière apparaît la trinité entière : par le Christ et dans l'Esprit l'âme tend vers le Père. Les épîtres de la captivité éclairent davantage la médiation unique du Christ ; l'Apocalypse, sa gloire divine.

Parvenu à ce point, le dogme chrétien n'avait-il pas atteint son achèvement, autant du moins qu'il en était ici-bas susceptible? On pouvait le croire, et en effet nulle révélation ne devait porter plus haut le Christ Jésus. Et cependant Dieu réservait encore de nouvelles lumières, qui allaient transformer toute la foi.

C'est dans l'évangile de saint Jean que cette lumière apparaît, dans l'évangile tout entier et non pas seulement dans le prologue de l'évangéliste ou dans telle ou telle sentence du Seigneur. Ce qui est ici révélateur, ce n'est pas une parole isolée, — on en peut recueillir ailleurs d'aussi hautes, — c'est l'union ou plutôt la compénétration intime de la doctrine et de la vie du Christ. Des deux groupes de documents qu'on distingue jusque-là dans le Nouveau Testament, les uns ont décrit surtout la vie humaine de Jésus, les autres, le mystère de sa préexistence et de sa gloire. Ici tous ces traits se fondent dans l'unité d'une même figure ; elle brille d'une clarté plus qu'humaine, et pour la méconnaître il faut la voiler, comme firent les bourreaux de la Passion ; et cependant on sent bien qu'elle est humaine et vivante, et que ce n'est pas la spéculation théologique qui l'a formée, mais l'impression laissée par un homme comme nous sur un cœur d'homme.

On ne saurait expliquer cette unité si complexe et si vivante par une combinaison de la tradition évangélique avec la doctrine paulinienne. Sans doute, les récits traditionnels

devaient s'éclairer des clartés croissantes de la révélation, et les témoins mêmes du ministère du Seigneur devaient comprendre plus intimement ce qu'avait été sa vie sur terre, à mesure qu'ils entendaient mieux ce qu'était maintenant sa vie en eux. Mais, dans le livre que nous commençons d'étudier, il y a plus que ces influences, il y a des souvenirs personnels et des révélations intimes; saint Jean pouvait dire avec autant de vérité que saint Paul : « L'évangile que j'ai prêché n'est point selon l'homme; car ce n'est pas de l'homme que je l'ai reçu ni appris, c'est par révélation de Jésus-Christ » (*Gal.*, I, 11-12).

Cette originalité apparaît assez clairement dans les récits : on peut en discuter le caractère historique, — ce point sera étudié un peu plus bas, — mais on ne peut les expliquer tous par l'influence des synoptiques; réalités ou fictions, ils se réclament évidemment d'une autre origine. Il n'est pas moins impossible de ramener au paulinisme toute la doctrine johannique : « La signification de Jean, écrit M. Wernle[1], a été de relier Jésus et Paul, de traduire l'évangile paulinien en discours et en vie de Jésus; c'est grâce à lui que le paulinisme a dominé l'Église. » Cette thèse est historiquement insoutenable : il y a sans doute entre saint Jean et saint Paul un fond de doctrine identique, qui est devenue la doctrine commune de l'Église entière; mais il y a chez chacun d'eux des aspects doctrinaux vraiment personnels, et par lesquels ils se distinguent profondément l'un de l'autre : il suffira de mentionner, à titre d'exemple, leur théologie de la rédemption ou leur théologie de l'eucharistie. Et, dans le développement ultérieur du dogme, il est relativement aisé de discerner les deux influences se perpétuant dans deux écoles théologiques assez distinctes.

Il n'est pas nécessaire d'insister ici davantage sur des similitudes ou des dissemblances que l'analyse des doctrines elles-mêmes fera mieux saisir; mais il fallait, dès le seuil de cette étude, mettre en lumière l'originalité de l'œuvre de saint Jean. Au reste, quiconque l'a lue ne peut manquer d'en

1. *Anfänge*, 446.

avoir gardé l'impression d'une œuvre tout intime et toute spontanée; bien des traits y rappellent les synoptiques; d'autres, saint Paul; d'autres même, l'hellénisme alexandrin, mais tous sont profondément johanniques.

Cette empreinte personnelle est si puissamment marquée sur l'œuvre entière, que, dans ce livre, tout semble d'une seule teneur, prologue, récits, discours. Les faits ne sont pas racontés pour eux-mêmes; de cette immense collection d'actes et de paroles du Christ, dont saint Jean nous dit qu'elle eût rempli le monde (xxi, 25), quelques-uns seulement ont été choisis comme plus révélateurs; ils sont en petit nombre, mais longuement développés afin de nous livrer la plénitude de leur sens. Ils ne se présentent pas isolés, ils sont encadrés dans des interprétations théologiques qui les éclairent; c'est ainsi que l'évangile entier est interprété par le prologue, ou encore que le récit de la Cène et de la passion est précédé de ces mots : « Jésus, sachant que l'heure était venue où il devait passer de ce monde à son Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême. »

Parfois même, l'interprétation et le discours sont si intimement unis qu'on a peine à distinguer où finit le discours du Christ, où commencent les réflexions de l'évangéliste [1]. Cette distinction est d'autant plus malaisée que les discours du Christ, chez saint Jean, sont très semblables comme style et comme manière aux développements théologiques qui sont propres à l'apôtre. On a l'impression très vive que les paroles comme les actes de Jésus ont été longuement et amoureusement médités par l'écrivain qui nous les rapporte; ils sont tout pénétrés de sa vie et de sa pensée en même

1. C'est ainsi, par exemple, que, sans transition, saint Jean poursuit le discours du Christ à Nicodème, sur la miséricorde du Père envoyant le Fils et sur la vertu de la foi (iii, 16 sqq.). Ce procédé n'a rien qui doive surprendre, rien non plus qui rende suspecte la fidélité historique de l'évangéliste. M. Sanday (*Criticism of the fourth Gospel*, 168) a justement rappelé, à cette occasion, le récit fait par saint Paul aux Galates de l'incident d'Antioche; on ne peut songer à en suspecter la vérité historique; on remarque cependant que l'Apôtre, rapportant son discours à Pierre, se laisse entraîner insensiblement par son sujet, et poursuit le développement de sa thèse en ne s'adressant plus qu'aux Galates (*Gal.*, ii, 17 sqq.).

temps qu'ils l'ont, semble-t-il, toute conformée à leur image.

On ne sera pas surpris non plus que les discours du Christ aient, chez saint Jean, non seulement un autre accent que chez les synoptiques, mais souvent aussi une autre portée : il est assez naturel qu'un auditeur d'élite ait recueilli plus fidèlement des révélations plus intimes qui avaient moins impressionné à l'origine la communauté chrétienne, et que, les yeux toujours fixés sur le but de son livre (xx, 31), il n'ait rapporté que les actes et les discours où se manifestait pour lui la gloire du Fils de Dieu.

Lui-même d'ailleurs a conscience de n'avoir pas compris dès l'abord tout le sens des paroles du Christ[1] ; ainsi, après avoir rapporté la prophétie de Jésus : détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours : « Quand il fut ressuscité des morts, écrit saint Jean (II, 22), ses apôtres se souvinrent de sa parole, et ils crurent à l'Écriture et à la parole de Jésus. » Plus bas, parlant de l'entrée de Notre-Seigneur à Jérusalem, il rappelle les prophéties qui l'avaient annoncée et ajoute : « Ses disciples ne comprirent pas d'abord tout cela, mais quand Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent que cela avait été prédit de lui, et qu'en effet on le lui avait fait » (XII, 16). Après la Cène, Notre-Seigneur s'adressant à ses disciples : « Je vous ai dit tout cela, leur dit-il, afin que, lorsque l'heure en sera venue, vous vous rappeliez que je vous l'avais dit » (XVI, 4) ; ce même discours de Jésus contient la parole la plus explicite, la promesse de l'Esprit-Saint : « Il vous apprendra tout et il vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (XIV, 26).

Ces indications réitérées[2] marquent assez expressément le caractère des récits de saint Jean : ils présentent une interprétation plus profonde de faits jadis imparfaitement saisis ; tout ce passé date sans doute de soixante ans au moins ; mais le temps, loin d'effacer ces souvenirs lointains, les a peu à peu révélés. N'est-ce pas ainsi que les événements décisifs

1. Cf. SANDAY, *l. c.*, p. 93 sq.

2. Cf. la parole du Christ à saint Pierre, au lavement des pieds : « Ce que je fais, tu ne le comprends pas encore, tu le comprendras plus tard » (XIII, 7).

de la vie se gravent dans l'âme qui s'en nourrit? de l'encombrante multiplicité des détails quelques-uns seuls sont retenus; mais le fait, schématisé et comme aminci, est plus intimement pénétré par l'âme, et, à son tour, plus profondément imprégné de sa vie. Ici, d'ailleurs, il y a plus et mieux que cette lente réflexion de l'âme qui mûrit ses souvenirs et les vivifie : il y a l'action de l'Esprit qui les éclaire, et qui en révèle l'aspect le plus intime. C'est saint Jean, on le rappelait tout à l'heure, qui a conservé cette promesse de Jésus : « l'Esprit vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit »; sans doute il en avait lui-même éprouvé l'effet. L'Église ne s'y est pas trompée; dès l'origine, elle a vu dans l'œuvre de saint Jean l'évangile de l'Esprit : Clément d'Alexandrie, rapportant une tradition des anciens presbytres, écrit que Jean, « le dernier de tous, constatant que les faits corporels avaient été rapportés par les autres évangélistes, sur l'instance des autres disciples et avec l'inspiration de l'Esprit, composa l'évangile spirituel[1] ».

Tel étant le caractère de l'évangile johannique, il est, pensons-nous, superflu et peut-être impossible de distinguer, dans l'analyse théologique du livre, les discours de Jésus et les réflexions de l'évangéliste. Assurément les deux sources sont distinctes, mais elles ont tellement mêlé leurs eaux, qu'il faudrait un œil bien exercé pour les discerner; la révélation vient authentiquement de Jésus, mais ce n'est qu'à travers l'âme de saint Jean qu'on la peut aujourd'hui percevoir : c'est l'apôtre qui, en vue du but qu'il s'était fixé, a choisi les paroles de son Maître, c'est lui qui les développe, les interprète et qui, dès le seuil de son évangile, nous donne, dans son prologue, la clef du mystère. L'évangile de saint Jean est la tunique du Christ, tunique sans couture; on ne la peut saisir que tout entière, à moins d'en déchirer la trame.

Cependant, il y aurait encore moins d'illusion et de danger à vouloir, dans l'étude de cette œuvre, séparer l'évangéliste du Maître qu'à ne voir partout, dans les faits, les person-

1. Clem. Al., *Hypot.*, vi. *Fr.* 8 (*GCS*, p. 197); *ap.* Euseb., *h. e.*, vi, 14, 7. Cf. Sanday, *l. c.*, p. 67.

nages, les lieux, les dates, que des symboles librement créés par une imagination d'artiste. Ce n'est qu'à travers l'âme de l'évangéliste qu'on aperçoit Jésus, mais c'est bien lui qu'on voit en effet; loin d'être créé par Jean, il le domine tout entier, il a gravé dans ses affections, ses pensées, ses aspirations religieuses une empreinte personnelle ineffaçable. Pour sentir cette action, il n'est que de relire le livre lui-même : si, dans le discours après la Cène, et en particulier dans la prière qui le termine (ch. XVII), on ne reconnaît pas des souvenirs réels, d'une vie et d'une émotion intenses, si dans ces vibrations si profondes de l'âme on ne voit que des spéculations alexandrines, il n'y a plus qu'à désespérer de toute critique.

Une autre méthode, non pas sans doute plus certaine, mais plus tangible, conduit au même résultat : la théologie même de l'auteur suppose cette réalité des faits; sans elle, son évangile perd toute sa signification. Dès le prologue, il insiste sur l'incarnation du Verbe (I, 14), et c'est elle qu'il affirme avec plus d'énergie encore dès les premiers mots de sa Ire épître : « Ce qui était dès le principe, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... nous vous l'annonçons [1]. » On retrouve la même insistance à propos de certains faits, en particulier du coup de lance donné à Jésus mort sur la croix : « Un des soldats lui ouvrit le côté avec sa lance, et il en sortit du sang et de l'eau; et celui qui a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est véritable, et celui-là sait qu'il dit vrai, afin que vous croyiez » (XIX, 34-35). Ne voir dans cette attestation solennelle qu'un élan de contemplation mystique [2], c'est en dénaturer la por-

1. On suppose ici l'identité d'auteur entre cette Épître et l'Évangile de saint Jean; cf. WESTCOTT, *The Epistles of St John*, p. XXX : « The writing is so closely connected with the Fourth Gospel in vocabulary, style, thought, scope, that these two books cannot but be regarded as works of the same author. » Cf. *ibid.*, p. XXXIX-XLVI.

2. LOISY, *IVe Évangile*, p. 891 : « Il (l'évangéliste) a conçu lui-même le type du vrai disciple, du croyant parfait: il le réalise autant qu'il est en lui; il entre dans ce personnage qui n'est pas seulement le témoin du coup de lance et de son effet, mais de toute la doctrine, de tous les faits symboliques exposés dans le quatrième Evangile. Il perçoit avec le disciple et en lui toutes ces vérités célestes; il voit

tée. On a le droit d'y reconnaître, comme dans les textes précédents, une affirmation de la réalité du corps du Christ, méconnue dès lors par les gnostiques docètes [1] ; et cette polémique même suppose la réalité des faits allégués. Mais il faut y voir avant tout le souci de lier le symbole au fait, la théologie à la vie du Christ. Si ce coup de lance a pour saint Jean une telle importance, ce n'est pas seulement parce qu'il prouve la réalité du corps du Christ, mais c'est que du côté ouvert il voit sortir l'Église, avec l'Eucharistie et le Baptême ; mais, d'autre part, ce symbole n'a de prix pour lui que parce qu'il apparaît dans la réalité de la vie de Jésus. Il faut en dire autant de la guérison de l'aveugle-né ou de la résurrection de Lazare, par où se manifeste en Jésus le Verbe, lumière et vie du monde. « Nous avons contemplé sa gloire », c'est là tout le message de Jean ; et c'est dans la vie du Christ qu'il a contemplé cette gloire et qu'il nous la montre.

Faute de saisir l'intime union de ces deux éléments, fait et mystère, histoire et doctrine, on ne trouvera dans l'évangile de saint Jean que des antinomies, d'autant plus déconcertantes que chacun des deux termes est affirmé avec plus d'énergie. L'union du Christ et du fidèle apparaîtra tantôt comme l'union morale de deux amis, tantôt comme la fusion mystique de deux vies. Entre le Fils et le Père on ne verra parfois que cette union des volontés qui se manifeste dans toute la vie de Jésus ; parfois, au contraire, les déclarations du Christ feront apparaître entre tous deux une unité physique infiniment étroite. Pour expliquer ce dualisme perpétuel, dont on peut multiplier les exemples, certains critiques distinguent dans l'évangile de saint Jean une expérience religieuse toute spontanée, et une interprétation philosophique ; et, d'après eux, ces deux éléments, juxtaposés dans une synthèse artificielle, se heurtent et se contredisent à travers le livre entier [2].

avec lui et entend comme lui les signes ; il se voit lui-même dans le disciple, comme il voit sa doctrine dans l'histoire de Jésus. A cette hauteur de contemplation mystique, il ne discerne pas ce que le Christ historique a dit et fait, de ce que lui-même fait dire et faire à son Christ... » — 1. Cf. I *Io.*, v, 6.

2. E. F. Scott, *The fourth Gospel*, p. 174 : « The Gospel wavers throughout between these two parallel interpretations of the life of

La réponse à ces objections sera donnée par l'étude de ces complexités, ou, si l'on veut, de ces apparentes contradictions. Mais, avant d'entrer dans ce détail, il faut considérer encore le point de départ de tout l'évangile : « le Verbe s'est fait chair » : voici, dès le seuil du livre, cette dualité mystérieuse qui se poursuivra à travers tous les chapitres. Pour qui rejette a priori cette affirmation, pour qui ne voit que contradiction dans ce mystère, l'évangile entier ne sera plus qu'incohérence. Quiconque au contraire n'est point effrayé par l'Incarnation, quiconque a été préparé par les autres livres du Nouveau Testament à cette révélation suprême, ne sera pas surpris de reconnaître dans l'évangile la marque du mystère qui y est annoncé, et de voir que la vie du Verbe fait chair porte la double empreinte de sa gloire et de sa faiblesse. Et, si la contemplation de l'évangéliste lui fait découvrir les mystères de la vie divine à travers les faits humains, il respectera cette unité que Dieu même a créée, sans chercher à nier la réalité des événements, ni non plus la vérité des mystères.

§ 1. — Le prologue.

Pour étudier sous son vrai jour la théologie de saint Jean, le meilleur moyen sans doute est de suivre la voie qu'il a tracée lui-même, et d'entrer dans son évangile par le prologue. D'après M. Harnack, ces premiers versets n'ont été écrits par l'évangéliste que pour faire passer ses lecteurs de la conception du logos à celle du *μονογενὴς θεός* [1] ; la plupart des exé-

Christ — that suggested by the history and that required by the Logos hypothesis. Superficially the two conceptions are blended together, but they are disparate in their nature and cannot be brought into any real harmony... The evangelist is working with two different views of the Christian message. He seeks to interpret, under the forms of the current philosophy, what has been given to him in the experience of faith. » Cf. *ibid.*, p. 205, 294.

1. *Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, dans *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, II (1892), p. 189-231. Voici la conclusion la plus importante de cette étude, p. 230 : « Der Prolog des Evangeliums ist nicht der Schlüssel zum Verständniss des Evangeliums, sondern er bereitet die hellenischen Leser auf dieses vor. Er knüpft an eine bekannte Grösse, den Logos.

gètes, au contraire, voient dans ce prologue l'expression de la pensée la plus intime de saint Jean. L'étude que nous commençons du prologue et de l'évangile suffira, nous l'espérons, à en montrer le lien étroit[1], et, par conséquent, à trancher la question ici posée. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette discussion, que l'on tienne le prologue pour une simple introduction à l'évangile, ou pour la quintessence de la doctrine johannique, il est manifeste que c'est par lui qu'il faut entrer dans cette étude.

Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. En lui était vie; et la vie était la lumière des hommes; et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point étouffée.

Ce prologue ressemble, par sa solennité, à celui de l'épître aux Hébreux; une simple lecture suffit d'ailleurs à en remarquer les différences : les périodes de l'épître sont amples et souples; les phrases de l'évangile sont denses et brèves, et rappellent davantage, par leur rythme, le parallélisme de la poésie hébraïque[2]. La théologie est, de part et d'autre, plus semblable que le style : les deux auteurs éclairent le ministère humain du Christ par la description de sa gloire divine,

an, bearbeitet ihn und gestaltet ihn um — falsche Christologieen implicite bekämpfend, — um ihm Jesus Christus, den μονογενὴς θεός, zu substituieren, resp. ihn als diesen Jesus Christus zu enthüllen. »

1. Nous pensons, en effet, que M. Harnack a été conduit à séparer ainsi le prologue de l'Évangile par une inexacte appréciation soit de la christologie, telle qu'on la trouve dans l'Évangile (surtout p. 194-197; cf. *infra*, p. 410 sqq.), soit de la doctrine du logos, telle qu'elle est exposée dans le prologue; pour ne parler ici que de ce dernier point, nous ne pensons pas qu'on puisse dire, comme le fait M. Harnack (p. 213) en soulignant cette formule : *Der Logos, der hier eingeführt wird, ist der Logos des alexandrinischen Judenthums, der Logos Philo's* (V. *infra*, note J, à la fin du volume).

2. Une comparaison analogue a été faite par le P. Calmes (*Saint Jean*, p. 95), mais l'auteur a jugé bien sévèrement, à notre gré, l'Épître aux Hébreux : « Les données que nous trouvons disséminées dans ce document et noyées dans des périodes obscures, nous les rencontrons dans le prologue du quatrième Évangile, formulées avec ordre, en termes clairs et précis. »

auprès du Père; cependant, ici encore, on remarque des différences sensibles : l'auteur de l'épître aux Hébreux contemple avant tout la médiation de Jésus, et c'est pour en faire ressortir l'éminence singulière qu'il retrace dans un tableau rapide toutes les gloires du Médiateur. Saint Jean, au contraire, fixe ses regards sur le Fils de Dieu lui-même; et s'il décrit son action vivifiante et illuminatrice, c'est avant tout pour mieux faire entendre ce qu'il est[1].

Les premiers mots rappellent très intentionnellement le début de la *Genèse :* « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre »; « au commencement était le Verbe ». Ce simple contraste suffit à marquer toute la distance de la créature au Verbe, de ce qui commence à celui qui est; elle indique aussi la supériorité de la révélation nouvelle, dévoilant à l'homme les secrets de Dieu, tandis que l'ancienne ne lui montrait que son action ici-bas.

Faut-il chercher aussi dans le récit de la Genèse l'explication de ce nom de Verbe, donné au Fils de Dieu? On hésitera à le faire : il est vrai, ce récit présente Dieu comme créant tout par sa parole, il peut se résumer tout entier dans ce mot du psalmiste : « Il dit, et tout a été fait. » Cette conception était sans doute présente à l'esprit de saint Jean, quand, après avoir, comme l'auteur de la *Genèse,* rappelé les origines (I, 1), il rappelait comme lui la création (I, 3). Cependant ce souvenir ne semble pas suffire à expliquer l'emploi de ce nom personnel de Verbe, qui n'a nul équivalent dans le récit de la *Genèse*. La personnification de la parole de Dieu, chez les prophètes et les psalmistes, n'en peut donner non plus une explication adéquate : sans doute, cette conception ne fut pas sans influence sur la théologie des livres sapientiaux et plus tard sur la théologie chrétienne; mais elle n'exerça cette ac-

1. On peut remarquer aussi les comparaisons qui, de part et d'autre, font apprécier la grandeur du Fils de Dieu : l'Épître aux Hébreux le compare aux prophètes et aux anges; l'Évangile à saint Jean-Baptiste et à Moïse. Au reste, ces comparaisons n'ont pour les deux auteurs qu'un intérêt secondaire : on ne saurait ramener tout le prologue à l'opposition entre Jésus et Jean-Baptiste, comme a voulu le faire M. Baldensperger (*Der Prolog des vierten Evangeliums*. Freiburg, 1898).

tion qu'en se transformant elle-même (cf. *supra*, p. 119 sq.). Souvent on a eu recours à la Memra des targums pour expliquer la doctrine du Verbe chez saint Jean ; si l'on veut bien se reporter à ce qui a été dit plus haut (p. 145 sqq.) de cette conception judaïque, on constatera que cette hypothèse est moins solide encore que les précédentes : on aura quelque peine à établir avec certitude l'antériorité de la doctrine de la Memra par rapport à la théologie chrétienne du Verbe ; on aura plus de peine encore à prouver que cette doctrine est indépendante de la conception alexandrine du logos; mais alors même qu'on réussirait à démontrer ces deux thèses, il faudrait montrer entre la Memra des targums et le Verbe de saint Jean une analogie doctrinale qui permît sinon de constater, du moins de supposer, de l'une à l'autre, une influence exercée. Or, cette analogie est purement verbale. La Memra n'est point une personne, ni même une force intermédiaire entre Dieu et le monde ; elle n'a que la valeur d'une périphrase, qui permet aux rabbins d'éviter le nom divin et de voiler les anthropomorphismes de la Bible.

Il est évident que la doctrine johannique du logos a un tout autre caractère comme aussi une tout autre origine : elle n'est point née d'un scrupule rituel, elle n'est point un expédient de traducteur : elle est l'expression d'une foi vivante en une personne divine et humaine, dont la préexistence est décrite, dont la vie sur terre est racontée. Et si l'on veut expliquer pourquoi la foi chrétienne a, chez saint Jean, revêtu cette forme, le plus sûr est sans doute de se référer aux documents chrétiens qui ont précédé et préparé le IV[e] évangile.

Dans la I[re] épître aux Corinthiens (I, 24), le Fils est appelé incidemment force et sagesse de Dieu[1]; dans la seconde

1. Ce n'est qu'une mention incidente, appelée par le développement de la pensée de l'Apôtre ; mais cette mention même n'est pas insignifiante. Cf. Lightfoot, *Notes on epistles of St Paul from unpublished commentaries,* p. 164, sur I *Cor.*, I, 24 : « The terms δύναμις and σοφία applied to our Lord are suggested by what has gone before. He is the reality of that power of which the Jews were pursuing the shadow, of that wisdom for which the Greeks were substituting a counterfeit. At the same time they have a deeper meaning. They appeal to the theosophy of the day and declare Christ to be the Eternal Word of God. For

(IV, 4), il apparaît comme l'image de Dieu; l'épître aux Colossiens (I, 15 sqq.) reprend cette doctrine et la développe, en même temps qu'elle insiste sur l'activité créatrice et conservatrice du Christ, que la Ire épître aux Corinthiens (VIII, 6) avait déjà mentionnée. Dans l'épître aux Hébreux, cette théologie est pleinement épanouie; et l'influence alexandrine, dont on pouvait saisir la trace dans les deux lettres précédentes, surtout dans la lettre aux Colossiens, apparaît maintenant à tous les regards; le livre de la *Sagesse* surtout s'y reconnaît, non seulement à l'allure générale du style et de la pensée, mais encore à quelques détails d'expression qui constituent des réminiscences certaines.

Volontiers on attribue à l'influence d'Apollo cette pénétration de la théologie paulinienne par la doctrine alexandrine, et cette hypothèse est vraisemblable : on sait par le livre des Actes (XVIII, 24 sqq.) qu'Apollo était un Alexandrin et un exégète habile; dans les communautés chrétiennes, son action avait été profonde, jusqu'à créer même, malgré lui, au sein de l'église de Corinthe, un groupe distinct et rival des autres. On peut remarquer enfin que les conceptions alexandrines apparaissent précisément dans les lettres adressées aux églises d'Asie et de Corinthe, c'est-à-dire aux églises où s'était exercée l'action d'Apollo; peut-être y a-t-il là plus qu'une coïncidence fortuite.

D'autre part, il est bon de se rappeler que nous n'avons qu'une connaissance bien incomplète de cette œuvre d'évangélisation, de ses progrès et de ses apôtres; il serait donc téméraire de reporter sur les quelques hommes qui nous sont connus une influence qui a été vraisemblablement plus dispersée. A Jérusalem même, les Alexandrins avaient une synagogue, et, dès l'origine de la propagande chrétienne, on les trouve en discussion avec saint Étienne (*Act.*, VI, 9); dans les communautés juives de la dispersion, leur influence était plus considérable encore et souvent prédominante. Une rencontre était donc inévitable entre la doctrine chrétienne et la théolo-

both *δύναμις* (*θεοῦ*) and *σοφία* (*θεοῦ*) are synonyms for *Λόγος* in the phraseology of Jewish speculators. For *δύναμις* in the sense of an emanation of the Godhead see *Act.*, VIII, 10, for *σοφία* see *Luke*, XI, 49. »

gie alexandrine; il ne faut point l'imputer tout entière à l'initiative d'un homme, fût-ce Apollo, mais bien plutôt aux nécessités de la situation, disons mieux, à la direction de la Providence, qui faisait ainsi confluer vers le christianisme naissant toutes les réserves de vie et de pensée que la révélation divine avait accumulées dans le judaïsme.

Dans ces différents documents, surtout dans l'épître aux Hébreux, on trouve tous les éléments essentiels de la doctrine chrétienne du Verbe; le nom seul manque. Ce nom apparaît enfin dans l'Apocalypse, jeté incidemment au milieu d'une vision triomphale, dans un contexte qui n'a rien de philonien, mais qui rappelle plutôt la *Sagesse de Salomon* (*supra*, p. 370). On le retrouve maintenant dès le premier verset de l'évangile, il y apparaît sans explication comme un terme déjà familier aux lecteurs; saint Jean le reprend vers la fin du prologue (I, 14), puis l'abandonne dans tout le reste de l'évangile[1]. Faut-il en conclure que cette mention du Verbe n'est ici qu'une allusion fugitive, un argument *ad hominem?* saint Jean aurait-il emprunté cette conception aux discussions philosophiques de son temps et de son milieu, pour en faire non le fondement, mais le point de départ de sa doctrine, pour élever ses lecteurs, de la catégorie philosophique qui leur était familière, à la doctrine proprement chrétienne du *θεὸς μονογενής*, énoncée à la fin du prologue? Cette conclusion, soutenue par M. Harnack[2], ne paraît pas vraisemblable : on ne pourrait pas comprendre que saint Jean eût mis tant d'insistance à inculquer une conception qui lui fût restée étrangère : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » Au contraire, on n'est pas surpris que ce terme technique ne soit employé que

1. Le mot *λόγος* est fréquemment employé dans l'Évangile, mais jamais avec le sens technique qu'il a dans le prologue; tout au plus retrouve-t-on ici ou là une personnification de la parole, analogue à celle qu'on remarque chez les prophètes, XII, 48 : *Ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* M. Grill (p. 31 sqq.) s'est efforcé de retrouver dans l'Évangile entier le logos du prologue; on peut y reconnaître, en effet, les conceptions exprimées dans le prologue par le mot *λόγος*, mais on y cherche en vain ce terme lui-même.

2. V. *supra*, p. 382.

dans le prologue, là où l'évangéliste donne l'interprétation du mystère, et qu'il ne reparaisse plus dans des récits dont il changerait le caractère. Il faut remarquer surtout que l'évangile entier est dominé par les conceptions de vie et de lumière, et que, d'après le prologue, ce sont là les attributs essentiels et caractéristiques du Verbe.

Les indications qui viennent d'être données sur l'origine du terme *λόγος* et sur son emploi par saint Jean, ne suffisent pas sans doute à en déterminer la portée exacte : dans le monde alexandrin, vers lequel elles orientent nos recherches, le logos avait reçu mille valeurs diverses : laquelle a-t-il gardée en passant dans les milieux chrétiens d'Asie? Pour Philon, le logos était tantôt, comme pour les stoïciens, la force immanente qui enchaîne entre eux tous les êtres et les vivifie ; tantôt, selon l'exemplarisme platonicien, le type idéal, modèle du monde, image et pensée de Dieu. De ces deux conceptions, la première est certainement étrangère à la théologie johannique, comme à toute la pensée chrétienne de cette époque [1] ; la seconde est moins éloignée de la doctrine de l'épître aux Colossiens et surtout de l'épître aux Hébreux ; mais chez saint Jean elle n'apparaît guère ; saint Augustin l'a retrouvée au v. 4, *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* [2], mais on peut douter que son interprétation soit la plus probable. Beaucoup plus rarement, cédant à l'influence de la théologie biblique, Philon entend par le logos la Parole de Dieu ; c'est le seul sens qu'on trouve dans le livre de la *Sagesse*, c'est lui qu'on retrouve aussi dans l'Apocalypse [3], et c'est lui qu'il faut reconnaître dans l'évangile de saint Jean : tout le suggère, non seulement le texte de l'Apocalypse, mais aussi la teneur même du prologue qui, par ses allusions au récit de la *Genèse*, représente le monde comme créé par la Parole de Dieu. La comparaison, qui sera faite un peu plus bas (note J), de la conception johannique et de la

1. Il suffit de rappeler pour mémoire la thèse de H. A. Winckler (*Der Stoïcismus eine Wurzel des Christenthums*, Leipzig, 1878, p. 27), d'après laquelle saint Jean aurait emprunté directement aux Stoïciens le terme de logos avec la conception qu'il implique chez eux.

2. V. *infra*, p. 512.

3. On peut rappeler aussi *Hebr.*, IV, 12.

conception philonienne, permettra de mieux apprécier la différence qui les distingue, le caractère nettement biblique de la première, et le caractère hellénisant de la seconde. Dès maintenant on commence à l'apercevoir dans le contraste du Verbe parole de Dieu et du logos loi du monde ; on le saisira mieux encore dans la description faite par saint Jean des rapports du Verbe avec Dieu, et ensuite de son action dans le monde.

La première parole de l'évangéliste révélait l'existence du Verbe, dès le principe ; mais dans cette éternité immuable, qu'était-il? Il était auprès de Dieu, il était Dieu. La première de ces deux affirmations, *ἦν πρὸς τὸν θεόν*, ne doit pas s'entendre d'une proximité locale, ni non plus d'une subordination du Verbe à Dieu[1] ; elle exprime simplement la vie menée en commun par les deux personnes ; c'est ainsi que Notre-Seigneur, d'après saint Marc (IX, 19) dit à ses disciples : « Combien de temps serai-je avec vous : *ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι;* » c'est ainsi que, dans un passage exactement parallèle à celui que nous étudions, saint Jean écrit (I *Io.*, I, 2) : « la vie éternelle qui était près du Père et qui nous est apparue : *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν*[2]. »

« Et le Verbe était Dieu », *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Dans la phrase qui précède, on lisait *πρὸς τὸν θεόν*, avec l'article ; ici, *θεός*, sans article. Origène a cru voir là une opposition entre celui qui est la source de la divinité, et celui qui n'en possède qu'une dérivation[3]. Ce sens subordinatien est très loin du texte. L'omission de l'article, nécessaire d'ailleurs pour prévenir l'amphibologie, s'explique par ce fait très simple que *ὁ θεός* a la valeur d'un nom personnel, et désigne Dieu le Père ; *θεός* a la valeur d'un nom de nature, et signifie que le Verbe a la nature divine[4]. Il n'y a pas davantage à rappeler

1. Contrairement à ce que dit GRILL, p. 85 : « Mit der in I, 1 angedeuteten Bezogenheit des Logos-Gottwesens auf (*πρός*) Gott (*τὸν θεόν*) ist an sich schon ein Verhältnis der Ueber- und Unterordnung gegeben. »

2. WESTCOTT compare : *Mt.*, XIII, 56 ; *Mc.*, VI, 3 ; XIV, 49 ; *Lc.*, IX, 41.

3. *In Io.*, II, 2 (*GCS*, p. 54).

4. WESTCOTT, dans son édition des Épîtres de saint Jean, a consacré une note additionnelle à l'emploi de *θεός* et *ὁ θεός* par saint Jean

ici le « dieu » ou « dieu secondaire » (*θεός* ou *δεύτερος θεός*) de Philon. On se rappelle que, chez Philon, ce terme, dans lequel certains historiens voudraient résumer toute sa doctrine du logos, ne se rencontre que trois fois, qu'il n'est point amené par le développement spontané de la pensée, mais provoqué ou plutôt imposé à contre-cœur par le texte à interpréter[1]. Ici, rien de tel : l'affirmation dogmatique est énergiquement posée, au seuil du livre, pour en marquer toute l'orientation; c'est à elle que fera écho, au dernier chapitre, la parole de saint Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »

« Il était dès le principe auprès de Dieu. Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. » Après avoir affirmé de nouveau l'éternité du Verbe et ses relations avec Dieu, l'évangéliste décrit son action dans le monde; on retrouve ici le dogme affirmé déjà avec tant d'insistance dans l'épître aux Colossiens et l'épître aux Hébreux. Pour donner plus d'énergie à sa phrase, saint Jean, employant une tournure hébraïque bien connue, confirme par une négation l'affirmation qu'il vient de poser[2].

« En lui était vie, et la vie était la lumière des hommes. » Ce verset, plus qu'aucun autre peut-être de l'évangile, a soulevé des discussions critiques et exégétiques; nous les résumerons en note[3], nous contentant ici d'exposer l'interprétation qui nous semble la plus probable. On lit dans I *Io.*, v, 11 : « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est dans le Fils. Celui qui a le Fils a la vie; celui qui n'a pas le Fils de

(p. 165-167); il formule ainsi les résultats de son enquête : « A careful examination of the passages, relatively few in number, in which *θεός* is used without the article in St John's writings leads to the conclusion that the difference between *ὁ θεός* and *θεός* is such as might have been expected antecedently. The former brings before us the Personal God Who has been revealed to us in a personal relation to ourselves : the latter fixes our thoughts on the general conception of the Divine Character and Being. »

1. V. *supra*, p. 199 sqq.

2. Maldonat remarque ici : « Hebraeorum esse morem, ut quod semel per affirmationem dixerint, iterum per negationem dicant, ut : « Omnia, quae sunt in domo mea, uiderunt; non fuit res quam non ostenderim eis » (*Is.*, xxxix, 4).

3. V. note I, à la fin du volume.

Dieu n'a pas la vie. » C'est dans le même sens que nous entendons ce verset du prologue : « en lui, c'est-à-dire dans le Verbe, était vie » ; la vie n'y était pas, sans doute, comme un dépôt précaire, comme un don reçu du dehors, ainsi qu'elle est dans les hommes [1], mais elle y était comme en Dieu même [2], par possession plénière et naturelle ; elle y était aussi comme dans sa source, puisque c'était de là qu'elle devait se répandre dans les hommes. C'est ce que marque plus explicitement la fin du verset : « et la vie était la lumière des hommes. » L'identité ainsi établie entre ces deux conceptions aide à en saisir la portée exacte ; l'évangile permettra de la préciser davantage ; mais dès maintenant on peut constater que, pour saint Jean, la vie et la lumière sont avant tout une puissance d'expansion et de rayonnement ; ces deux termes représentent beaucoup plus l'action du Verbe sur les hommes que la vie intime de Dieu.

« Et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point étouffée [3]. » Cet antagonisme se manifestera à travers tout l'évangile : les fils de lumière croient à la lumière, les autres aiment mieux les ténèbres que la lumière, mais malgré leurs efforts la lumière brille, et rien ne la peut étouffer.

Après ces versets d'introduction, où a été décrite la nature et l'action du Verbe, saint Jean rappelle la témoignage de saint Jean-Baptiste et l'incarnation du Verbe :

1. Cf. VI, 53 : *Ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα... οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς* Cf. I *Io.*, III, 15.

2. V, 26 : *Ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.*

3. *Κατέλαβεν*, comme notre verbe « saisir », est susceptible de deux sens différents : comprendre et surmonter (ici : étouffer). L'interprétation proposée ici est celle de la plupart des Pères grecs, Origène, Didyme, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome : elle est suggérée d'ailleurs par les passages parallèles : XII, 35 ; VI, 17 (TISCHENDORF) ; cf. I *Thess.*, V, 4. Cf. WESTCOTT, *in h. l.* : « The relation of darkness to light is one of essential antagonism. If the darkness is represented as pursuing the light it can only be to overshadow and not to appropriate it. And this appears to be the meaning here. The existence of the darkness is affirmed, and at the same time the unbroken energy of the light. »

Il y eut un homme, envoyé de Dieu; son nom était Jean. Il vint en témoignage, pour témoigner sur la lumière, afin que tous crussent par lui. Lui n'était pas la lumière, mais (il venait) pour témoigner sur la lumière. La lumière véritable, qui éclaire tout homme, venait dans le monde. Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne le connut pas. Il vint chez lui, et les siens ne le reçurent pas. Mais tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné de devenir enfants de Dieu; à ceux qui croient en son nom, qui sont nés non du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous; et nous avons vu sa gloire, gloire comme un fils unique en reçoit de son père, plein de grâce et de vérité.

Cette seconde section du prologue complète et précise la précédente : ce qui était dit plus haut du Verbe vie et lumière, puis de l'antagonisme de la lumière et des ténèbres se développe maintenant dans les manifestations progressives du Verbe et dans l'accueil qui leur est fait. Tandis que Jean-Baptiste n'était qu'un témoin[1], le Verbe était la lumière véritable, celle qui éclaire tout homme, et il venait dans le monde[2]. Cette venue, ou cette parousie[3], doit s'entendre ici en général de toutes les démarches successives qui sont décrites dans les versets suivants.

L'évangéliste rappelle d'abord la présence du Verbe dans le monde, qui a été fait par lui, et cependant ne l'a pas connu; il ne s'agit pas encore ici de l'incarnation[4], ni même

1. On ne peut méconnaître dans cette opposition une intention apologétique; mais on n'est pas fondé pour cela à faire du v. 8 le centre et la clef de tout le prologue (BALDENSPERGER, *Der Prolog*, p. 6).

2. Le texte grec (*ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*) est susceptible de deux interprétations, selon qu'on rapporte *ἐρχόμενον* à *φῶς* ou à *ἄνθρωπον*. La deuxième interprétation est celle de la Vulgate; la première semble suggérée par le contexte.

3. Le mot *ἐρχόμενος* (הַבָּא) est le terme consacré pour désigner la parousie : *Ἡ ἐρχομένη βασιλεία, ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος*, etc. *Mt.*, XXIV. 30; XXVI, 64; *Mc.*, XI, 10; XIII, 26; XIV, 62; *Lc.*, VII, 19-20; XVIII, 30; XIX, 38; XXI, 27, etc. On peut déjà apercevoir ici la doctrine de saint Jean, détournant l'attention de la catastrophe finale, de la parousie entendue au sens eschatologique, pour l'orienter vers la manifestation progressive du Verbe.

4. *Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* désigne une présence constante, non une manifestation nouvelle.

d'une manifestation particulière, mais seulement de la présence du Créateur dans son œuvre; saint Paul, après l'auteur de la *Sagesse*, avait reproché aux païens leur méconnaissance de Dieu[1]; la même idée est ici appliquée au Verbe.

« Il vint chez lui, et les siens ne le reçurent pas »; saint Jean ne parle plus ici de l'immanence du Verbe (*ἦν*), mais de sa venue (*ἦλθεν*); ce n'est plus seulement dans le monde qu'il se manifeste et qu'il est méconnu, mais c'est chez lui, par les siens (*οἱ ἴδιοι*). Il y a ici certainement un progrès dans la pensée : ce domaine propre où le Verbe est venu et où il n'a pas été reçu, c'est le peuple juif[2]. Dans l'évangile (XII, 41; cf. VIII, 56) les théophanies de l'Ancien Testament sont rappelées comme des manifestations du Verbe; on peut retrouver ici la même idée, tout en reconnaissant que saint Jean vise ici avant tout la manifestation suprême, l'incarnation[3] : c'est ce qu'indiquent clairement les versets suivants, où est décrite l'adoption divine conférée par le Verbe à tous ceux qui croient en son nom.

« Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique reçoit de son père[4], plein de grâce et de vérité. » Ce verset résume tout le prologue, de même que le prologue interprète tout l'évangile. Tout d'abord, c'est l'humiliation infinie du Verbe : « il s'est fait chair ». La pensée est la même que dans l'épître aux Philippiens, l'expression est plus énergique encore : dans la langue de saint Jean, comme dans toute la langue biblique, la chair c'est l'infirmité; et c'est là

1. *Act.*, XIV, 15-17; XVII, 30; *Rom.*, I, 18-22; *Sap.*, XIII, 1 sqq.

2. « The development of the thought of the apostle is certainly destroyed by supposing that here the earth is spoken of as the Lord's home, and man as His people. It must be noticed that by this appropriation of the O. T. language that which was before applied to Jehovah is now applied to Christ » (WESTCOTT).

3. Chez les synoptiques aussi, on peut trouver unies dans une même perspective ces deux phases de l'action du Christ parmi son peuple : *Mt.*, XXIII, 37.

4. *Δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*. Ces deux termes étant employés sans article, il paraît plus sûr de les entendre au sens indéterminé (« un fils unique », « un père »); dans l'évangile de saint Jean, quand *πατήρ* signifie Dieu le Père, il est toujours précédé de l'article.

ce qu'est devenu le Verbe : *ἐγένετο σάρξ*[1]. Cependant il est resté ce qu'il était : l'évangile tout entier sera consacré à montrer cette présence de Dieu dans l'homme, et ce verset même du prologue l'énonce assez clairement : « le Verbe a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire. » L'expression choisie (*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*) est chère à saint Jean[2]; elle rappelle les plus grands souvenirs religieux de l'Ancien Testament : le séjour de Iahvé, sous la tente, au milieu d'Israël[3], et les promesses faites par lui de venir de nouveau habiter parmi son peuple[4]. Ces prophéties avaient déjà eu un écho dans l'Apocalypse : dans la scène du renouvellement du monde, quand la Jérusalem nouvelle descendait des cieux, on entendait « une grande voix partant du trône et disant : voici la tente de Dieu avec les hommes, et il habitera (*σκηνώσει*) avec eux » (*Apoc.*, XXI, 3); ici le cadre est tout différent, mais la réalité est identique; c'est déjà Dieu habitant parmi nous : *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*. En ce passage, comme dans tant d'autres, saint Jean applique à Jésus-Christ les oracles bibliques qui avaient pour objet Iahvé. On y peut reconnaître, en même temps, l'application au Verbe de ce que les docteurs juifs disaient de la Chekina : c'est Jésus qui est vraiment la Présence de Dieu parmi les hommes, et ceux qui l'approchent contemplent sa gloire[5].

« Il est plein de grâce et de vérité... et tous nous avons reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce; car la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-

1. Il est possible que cette formule si énergique ait été choisie pour écarter tout docétisme.

2. Dans le N. T., on ne la rencontre qu'ici et dans *Apoc.*, VII, 15; XII, 12; XIII, 6; XXI, 3.

3. II *Sam.*, VII, 6. Cf. *Ex.*, XXV, 8; *Lev.*, XXVI, 11.

4. *Ezech.*, XXXVII, 27 : *Ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς*. *Zach.*, II, 10 : *Κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου, λέγει Κύριος*. *Ib.*, VIII, 3 et 8 : *Κατασκηνώσω ἐν μέσῳ Ἱερουσαλήμ*. *Joël*, III, 21 : *Κύριος κατασκηνώσει ἐν Σιών*. On retrouve la même expression dans *Eccli.*, XXIV, 13; Dieu dit à la Sagesse : *ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον*.

5. Sur la Chekina, cf. *supra*, p. 148-151. L'assonance (*σκηνοῦν*, שָׁכַן שְׁכִינָה), a pu contribuer encore à ce rapprochement. M. Dalman pousse plus loin encore le parallélisme : *Die Worte Iesu*, p. 189, cité ci-dessus, p. 148, n. 2.

Christ. » Les dons de l'alliance nouvelle sont ici comparés à ceux que Dieu avait accordés par Moïse. La grâce, mentionnée ici avec tant d'insistance, ne sera plus rappelée dans l'évangile; dans tout le reste de la littérature johannique, elle ne se trouve que trois fois, dans des formules de salut[1]. La « vérité », au contraire, est un concept caractéristique de la théologie johannique, un de ceux qui, avec la lumière et la vie, font pénétrer le plus intimement sa doctrine de Dieu et du Christ; il sera étudié plus bas. Tous ces biens nous viennent du Christ, non pas qu'il les dispense comme un ministre, ainsi que faisait Moïse (*διὰ Μωϋσέως ἐδόθη*), mais parce qu'ils découlent de sa plénitude : c'est l'enseignement que saint Paul donnait aux Colossiens (*supra*, p. 312 sq.).

Un dernier verset couronne le prologue : « Personne n'a jamais vu Dieu; le Dieu monogène qui est dans le sein du Père, celui-là (l') a fait connaître. » Certains exégètes voient dans la première phrase une affirmation de l'invisibilité propre du Père, qui ne pourrait se manifester que par le Fils[2] : cette conception sera très répandue chez les Pères anténicéens, mais il ne semble pas qu'on doive la reconnaître ici. Dans ce texte, et dans le texte parallèle de la première épître (IV, 12), le mot *θεός* est employé sans article[3]; c'est un nom de nature plutôt qu'un nom de personne; les deux phrases expriment non pas une propriété du Père, mais un attribut essentiel de la divinité : elle est invisible à l'homme. Mais le Fils unique, ou, comme dit ici saint Jean, *μονογενὴς θεός*[4], le Dieu monogène, celui qui est dans le sein du Père[5], nous l'a fait connaître

1. *Apoc.*, I, 4 : XXII, 21; II *Io.*, 3. — 2. Cf. LOISY, p. 194 sq.

3. *Io.*, I, 18 : *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.* I *Io.*, IV, 12 : *Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται.*

4. HORT a consacré la première de ses *Two Dissertations*, p. 1-72, à défendre cette leçon; voici, en résumé, les principales autorités en faveur de l'une et de l'autre; les Pères dont les noms sont soulignés sont ceux dont le témoignage n'est pas douteux (*Ib.*, p. 6). *Μονογενὴς θεός* : א BCL Memph. Syr. vulg. *Valentiniens*, Irénée, *Clem. Al.*, *Orig.*, *Epiph.*, *Didyme*, *Basile*, *Grég. Nyss.*, *Cyr. Al.* — *Μονογενὴς υἱός* : AX Latt. omn. Syr. vet. hier. Arm. *Eusèbe*, *Ath.*, Eust., Greg. Naz., *Theod. Mops.*, *Chrys.* La leçon *μονογενὴς θεός* est adoptée par WESTCOTT-HORT et NESTLE; *μονογενὴς υἱός* par TISCHENDORF.

5. Plusieurs exégètes insistent sur *εἰς* (*ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*)

lui-même. Cette révélation est ici présentée comme un enseignement; ailleurs elle le sera plutôt comme une manifestation (xiv, 9); ces deux sens ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : le Christ est à la fois le Maître qui nous apprend Dieu, et le Fils qui nous le montre en lui-même.

Dans l'interprétation du prologue, nous avons laissé de côté plusieurs versets (6-8 ; 15) qui n'intéressent pas directement la doctrine de la Trinité, mais qui rappellent le témoignage rendu par saint Jean-Baptiste à Jésus-Christ. Leur présence dans cet exposé doctrinal contribue à en marquer le caractère : dans tout le Nouveau Testament, nulle page n'est plus théologique que celle-ci, mais ici encore la théologie n'est pas spéculation pure ; elle s'appuie tout entière sur la vie du Christ et en est inséparable. Le mystère de la vie divine, la création du monde par le Verbe ne sont rappelés aux premiers versets que pour préparer ce qui est dit un peu plus bas de l'apparition du Verbe parmi les hommes et de la révélation apportée par lui : et ce Verbe, c'est Jésus-Christ, il n'est appelé de ce nom que vers la fin du prologue, mais dès le début c'est à lui seul que l'évangéliste pense, et c'est vers lui qu'il nous conduit.

Par cette fusion intime de la théologie du Verbe et de l'histoire du Christ, le prologue fait songer à deux autres pages bien des fois rappelées déjà au cours de cet exposé : *Col.*, i, 15-20 et *Hebr.*, i, 1-4. Il s'en distingue cependant, non seulement par la doctrine plus explicite qu'il donne du Verbe de Dieu, mais aussi par l'aspect sous lequel il présente le rôle du Christ : il n'apparaît pas ici comme réconciliateur et comme prêtre, mais comme révélateur; c'est la lumière, la vie, la vérité ; c'est celui qui doit dire à la fin de sa carrière : La vie éternelle c'est de te connaître, toi seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.

Ici comme chez saint Paul, l'identité personnelle si fermement affirmée, entre le Verbe préexistant et le Christ, ne

et y voient la marque d'un mouvement, d'une relation. C'est un indice bien fragile : dans la langue du N. T., εἰς et l'accusatif est souvent identique, comme sens, à ἐν et le datif. V. Moulton, *Grammar of N. T. Greek*, p. 62 sq., 234 sq.

permet pas de mettre en doute la personnalité du Verbe avant l'Incarnation [1]; au reste l'évangéliste la marque assez expressément : le Verbe *vient* chez lui (11), il *donne* aux siens le pouvoir de devenir enfants de Dieu (12), il *habite* parmi nous (14). L'emploi du masculin *αὐτόν* (11-12) se rapportant au neutre *τὸ φῶς*, montre bien qu'à travers ces termes abstraits c'est une personne que l'auteur a en vue [2]. Il en va de même de la filiation : le Verbe ne devient pas Fils par son Incarnation : de toute éternité il est « le Dieu monogène [3] qui est dans le sein du Père. » Il faut remarquer toutefois que ces termes Père et Fils ne se rencontrent qu'une ou deux fois (18, cf. 14) dans le prologue; saint Jean les emploie seulement quand il vient à parler de la révélation faite par Jésus-Christ; désormais cette révélation va remplir tout l'évangile, aussi y retrouvera-t-on sans cesse ces deux termes : ce que Jésus-Christ est venu avant tout nous révéler, ce n'est point l'action créatrice du Verbe, ce sont les relations mutuelles du Père et du Fils, auxquelles les chrétiens sont appelés à participer.

§ 2. — L'évangile. — Le Fils unique.

Dans le prologue, le Christ apparaissait comme préexistant éternellement à sa venue ici-bas; cette doctrine pénètre tout

1. Cf. Holtzmann, *N. T. Theol.*, ii, 394, où l'on trouvera aussi l'exposé des différentes opinions.
2. Cf. *infra*, p. 423, une remarque analogue sur l'Esprit.
3. Le terme *μονογενής* n'est employé que par saint Jean pour désigner le Fils de Dieu : i, 14.18; iii, 16.18; I *Io.*, iv, 9. Dans les autres passages du N. T. il désigne toujours un enfant unique : *Lc.*, vii, 12; viii, 42; ix, 38; *Hebr.*, xi, 17. Dans les LXX, il a quatre fois ce sens : *Juges*, xi, 34; *Tob.*, iii, 10.15; viii, 17; et quatre fois le sens d'unique : *Ps.*, xxii, 21 : *ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου, καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μου*; xxv, 16; xxxv, 17; *Sap.*, vii, 22. C'est dans ce dernier sens que *μονογενής* est employé par Clem. Rom., xxv, 2 : *ὄρνεον γάρ ἐστιν ὃ προσονομάζεται φοῖνιξ· τοῦτο μονογενὲς ὑπάρχον ζῇ ἔτη πεντακόσια.* Comme on le voit par ces exemples, *μονογενής* ne signifie pas toujours « *fils* unique », mais peut signifier simplement « unique », « seul de son espèce ». Mais chez saint Jean, le sens de « *Fils* unique » est certain, non seulement dans iii, 16.18 et I *Io.*, iv, 9, où *μονογενής* est joint à *υἱός*, mais aussi dans i, 14.18, où il est opposé à *πατήρ*. Cf. Westcott, *Epistles*, p. 162-165.

l'évangile, et c'est par là tout d'abord qu'on peut saisir l'unité de l'œuvre, et le lien intime qui en rattache les deux parties.

Dès le début, saint Jean-Baptiste désigne le Christ comme celui qui « était avant lui », *πρῶτός μου ἦν* (I, 15.30). Plus loin, il est dit qu'Isaïe vit la gloire de Jésus (XII, 41), qu'Abraham vit son jour et tressaillit de joie (VIII, 56) ; et, comme les Juifs s'indignent, Jésus insiste : « Avant qu'Abraham ne devînt, je suis » (VIII, 58). A son dernier jour, il prie ainsi : « Glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi, de la gloire que j'avais près de toi, avant que le monde ne fût » (XVII, 5).

Tous ces textes disent assez clairement l'éternelle préexistence du Christ; mais il est plus intéressant encore de remarquer ceux qui montrent la révélation de Jésus comme procédant de sa science éternelle : après avoir rapporté un nouveau témoignage de saint Jean-Baptiste, l'évangéliste poursuit (III, 31-32) : « Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous; ce qu'il a vu et entendu, c'est cela qu'il atteste, et nul ne reçoit son témoignage. » A Nicodème Jésus disait, presque dans les mêmes termes : « En vérité, en vérité, je te le dis, nous parlons de ce que nous savons, nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage. Si je vous ai dit les choses de la terre et que vous ne croyiez pas, comment, si je vous dis les choses du ciel, croirez-vous? Et nul n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme » (III, 11-13). Beaucoup d'autres passages de l'Évangile réitèrent la même assurance : « Nul n'a vu le Père, sinon celui qui vient de Dieu; celui-là a vu le Père » (VI, 46); « vous êtes d'en bas, je suis d'en haut... Je dis ce que j'ai vu chez mon Père; et vous, vous faites ce que vous avez appris de votre père » (VIII, 23. 38). C'est encore la même idée que l'on retrouve dans les nombreux textes où il est question du « témoignage de Jésus[1] » : dans l'Évangile, comme dans l'Apocalypse, Jésus est le « témoin fidèle », et sa révélation n'est pas autre chose que le « témoignage » qu'il

1. III, 11. 32. 33; V, 31-36; VIII, 13-19; XVIII, 37. Cf. VII, 7. Cf. *supra*, p. 372 et n. 4.

rend aux mystères divins, à son Père, à lui-même. Au dernier jour encore, il dit à Pilate : « Ce pour quoi je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité » (XVIII, 37).

Ce caractère de sa parole s'affirme plus explicitement dans les attestations qui viennent d'être rappelées, mais on le retrouve partout : chacune de ces sentences a l'autorité d'un témoignage irréfragable, et la sereine assurance d'une science éternelle. C'est là pour l'incroyant un des caractères les plus déconcertants du Christ johannique, et pour le chrétien un de ses traits les plus révélateurs : c'est bien ainsi qu'un homme-Dieu devait parler des mystères de Dieu [1].

De même que Jésus a conscience d'être venu comme Maître (III, 2), il a conscience aussi d'être venu comme Sauveur : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde, pour juger le monde, mais pour que le monde fût sauvé par lui » (III, 17). Le plus souvent ce salut est présenté comme une communication de la vie : « Le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde. Les Juifs lui dirent : « Seigneur, donne-nous toujours ce pain. » Jésus leur dit : « Je suis le pain de vie... » (VI, 33 sqq.). Tout ce chapitre est plein de cette idée; on la retrouve aussi dans l'enseignement que Jésus donne à la Samaritaine sur l'eau vive (IV, 10 sqq.), on la retrouve dans l'allégorie du Bon Pasteur (X, 10), et dans l'évangile entier.

Sans doute, cette doctrine n'était pas nouvelle : dans la prédication rapportée par les synoptiques, le Christ promettait aux siens la vie (*Mc.*, X, 30, etc.); saint Pierre, à Césarée de Philippe, le reconnaissait comme « Fils du Dieu vivant » (*Mt.*, XVI, 16), et, dans un de ses premiers discours de Jérusalem, comme *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* (*Act.*, III, 15). Saint Paul surtout montrait le Christ comme l'unique source de vie pour les

1. « On le voit plein des secrets de Dieu ; mais on voit qu'il n'en est point étonné, comme les autres mortels à qui Dieu se communique ; il en parle naturellement, comme étant né dans ce secret et dans cette gloire » (BOSSUET, *Disc. sur l'hist. univ.*, II, 19). « Le riche parle bien des richesses; le roi parle froidement d'un grand don qu'il vient de faire, et Dieu parle bien de Dieu » (PASCAL, *Pensées*, édit. Brunschvicg, 799).

hommes : c'est l' « Esprit vivifiant » (I *Cor.*, xv, 45). Toutes ces données, déjà si riches, sont complétées par la doctrine johannique : le Christ s'y révèle principe de vie, non plus surtout dans la gloire de sa résurrection, mais dans l'éternité de sa préexistence : du ciel il est descendu comme pain de vie, pour donner la vie. C'est l'enseignement du prologue : « En lui était la vie » ; c'est l'enseignement solennel de Jésus lui-même : « Je suis la résurrection et la vie » (xi, 25) ; « je suis la voie, la vérité et la vie » (xiv, 6).

Cette conception de la vie est centrale dans l'Évangile de saint Jean. Il serait vain d'en chercher la source dans la philosophie alexandrine : Philon ne s'est jamais représenté le logos comme vie, et la doctrine biblique de la vie est restée sans influence sur sa spéculation [1]. En Palestine, au contraire, elle était très active : sous son aspect eschatologique, elle avait pour objet la résurrection et la vie éternelle ; sous son aspect moral, elle atteignait les « œuvres vives » par lesquelles on se préparait ici-bas ; elle tendait d'ailleurs de plus en plus, sous l'influence du légalisme rabbinique, à se matérialiser [2].

Ces deux aspects de la conception de la vie se retrouvent chez saint Jean, mais s'y fondent dans l'unité de l'action du Christ. « Je suis la résurrection et la vie ; quiconque croit en moi, même s'il est mort vivra, et quiconque vit et croit en moi, ne mourra pas éternellement » (xi, 25-26). Jésus revendique ici le rôle vivificateur de Dieu, tel qu'il l'énonçait lui-même dans les synoptiques lorsque, pour prouver aux sadducéens la résurrection, il leur disait : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, car pour lui tous vivent » (*Lc.*, xx, 38). Ailleurs, en effet, il compare et égale son action à celle de son Père : « De même que le Père ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils vivifie qui il veut » (v, 21). Dans les autres livres du Nouveau Testament et chez saint Paul lui-même, la résurrection des morts est toujours attribuée à Dieu le Père : sans doute c'est dans le Christ que les chrétiens seront ressuscités, c'est à cause de son Esprit qui

1. Cf. *infra*, p. 523 et n. 1.
2. Cf. Lagrange, *Le messianisme*, p. 158 sqq. ; Weber, 24.

habite en eux, cependant ils seront vivifiés par le Père[1]. Chez saint Jean, au contraire, Jésus promet à ses fidèles, à maintes reprises, qu'il les ressuscitera au dernier jour (vi, 39.40.44.54). La même différence apparaît dans la résurrection du Christ lui-même : ailleurs elle est considérée comme une œuvre du Père[2]; saint Jean la présente comme opérée par la puissance de Jésus[3]. Ces deux conceptions sans doute ne sont pas contradictoires : peu de temps après l'évangile de saint Jean, on les trouve rapprochées l'une de l'autre dans la lettre de saint Ignace aux Smyrniens[4]; il faut reconnaître cependant qu'elles accusent deux aspects différents de la doctrine christologique et trinitaire : saint Jean contemple dans le Fils la plénitude de la vie, à laquelle nous participons tous; les autres apôtres la rapportent au Père, source unique d'où tout procède[5].

Entre la doctrine de saint Paul et celle de saint Jean on ne retrouvera pas la même différence, si l'on considère l'action vivificatrice du Christ non plus sous son aspect eschatologique, mais dans sa réalité présente : l'allégorie de la vigne, telle qu'elle est rapportée au chapitre xv, a la même signification que l'image paulinienne du corps humain : le cep et les sarments sont unis comme le chef et les membres : « Restez en moi, et moi en vous; de même que le sarment ne peut porter de fruit de lui-même, s'il ne reste attaché au cep, ainsi vous ne le pouvez, si vous ne restez en moi. Je suis le cep, et vous les sarments. Celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit, parce que sans moi vous ne pouvez rien faire. »

Le peuple de Dieu était, lui aussi, la vigne de Iahvé, mais vigne trop souvent stérile. L'Église est le véritable Israël et la

1. *Rom.*, viii, 11; II *Cor.*, i, 9; iv, 14. Cf. *Hebr.*, xi, 19.
2. V, *supra*, p. 261, n. 5 et p. 262, n. 9.
3. ii, 19 : *Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*. La forme de cette prophétie (*ἐγερῶ*, au lieu de *οἰκοδομῆσαι* : *Mt.*, xxvi, 61; xxvii, 40) accentue le rapport à la résurrection. (Cf. August., *in Io. Tract.* xlvii, 7 (*PL*, xxxv, 1736).
4. ii. Cf. vii, 1 (*supra*, p. 262, n. 9).
5. Ce rapport d'ailleurs est marqué aussi par saint Jean : vi, 57; v, 26. Cf. *infra*, p. 412.

vraie vigne, fécondée par le cep qui la porte, Jésus-Christ, et, grâce à lui, couverte de fruits. C'est toute la théologie de l'épître aux Ephésiens, présentée sous une image biblique, et rendue plus touchante et plus persuasive, parce qu'elle est enseignée par Jésus lui-même, se rendant à sa passion ; dans sa bouche, à cette heure, ces recommandations suprêmes ont un accent que nul autre maître ne pourra leur donner ; chez saint Paul on sentira une assurance et un enthousiasme qui saisissent l'âme : il est dans le Christ, et il est sûr que ni mort ni vie ne pourra le séparer de la charité de Dieu qui est dans le Christ. Ici l'accent est plus contenu, mais plus intime encore et plus pénétrant : « Restez en moi » ; c'est l'heure de la séparation et de la mort, mais Jésus sait qu'il est la vie de ses disciples, leur vie inséparable[1] : « Restez en moi[2]. »

La doctrine de l'Église est ici moins développée qu'elle ne l'est dans I *Cor.*, XII ou dans *Eph.*, IV ; dans cette vigne mystique on discerne moins la diversité des dons et des ministères qu'on ne la distingue dans le corps du Christ ; mais l'union du chrétien avec Jésus est peut-être plus énergiquement accentuée : c'est le Christ lui-même, vivant parmi les siens, qui leur parle ainsi, et, pour mieux faire entendre son union avec eux, il en redouble l'expression : « Restez en moi et moi en vous » ; cette formule est caractéristique des écrits johanniques, on la rencontre encore ailleurs soit dans l'évangile, soit dans la I[re] épître[3].

A ce discours après la cène se rattache naturellement le discours eucharistique du chapitre VI. La doctrine de la vivification par le Christ, qui remplit tout ce chapitre, tend tout entière à la doctrine eucharistique, énoncée dans les derniers versets (51-58), et s'y consomme :

1. IGNACE, *Eph.*, III, 2 : *Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν.*

2. DEISSMANN (*In Christo Jesu*, p. 130) voit dans l'emploi de *μένειν* un indice de la date tardive de l'Evangile ; il est plus naturel de l'expliquer par les circonstances où est prononcé le discours.

3. VI, 56 : *Ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ.* XIV, 20 : *Ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.* XV, 4 : *Μείνατε ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.* XV, 5 : *Ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ.* I *Io.*, III, 24 : *Ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ.* Cf. XVII, 21 : *Σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί.*

En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange, celui-là vivra par moi.

Il serait hors de propos d'insister ici sur la portée eucharistique de cette doctrine, et sur toutes les richesses que la tradition postérieure, surtout la tradition grecque, en a tirées; on n'a à considérer ici que ce qui intéresse directement la nature divine et l'action vivifiante du Christ. L'enseignement renfermé dans l'allégorie de la vigne ne se distingue de la théologie paulinienne que par quelques nuances; ici au contraire se découvre une perspective nouvelle[1] : dans l'Eucharistie se consomme l'union du Christ et du fidèle, et la transformation vivifiante qui en est le fruit ; il ne s'agit plus seulement de l'adhésion au Christ par la foi, ni de l'incorporation au corps du Christ par le baptême ; c'est une union nouvelle, très réelle à la fois et très spirituelle : par elle on peut dire que celui qui adhère au Seigneur non seulement est un seul esprit avec lui, mais aussi une seule chair. Cette union est si intime, que Jésus ne craint pas de dire : « De même que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi; » sans doute, il n'y a là qu'une analogie; encore est-il que, pour la respecter, il faut entendre ici non pas seulement une union morale fondée sur une communauté de sentiments[2], mais une véritable union physique, impliquant le mélange de deux vies, ou plutôt la participation par le chrétien à la vie même du Christ[3].

1. Chez saint Paul, la théologie eucharistique met au premier plan la doctrine du corps du Christ (I *Cor.*, x, 16-17): la doctrine de la vivification y est beaucoup plus effacée.

2. D'après saint Paul aussi, l'union mystique du Christ et du chrétien est plus qu'une union morale (*supra*, p. 293 sqq.); le caractère physique en est cependant moins accentué que chez saint Jean.

3. C'est par cette doctrine que saint Hilaire répond aux difficultés que font les Ariens à propos du texte : « Ut sint unum, sicut nos unum sumus... » (xvii, 22) : « Eos nunc, qui inter Patrem et Filium

A cette profondeur on atteint sans peine l'unité de l'action vivifiante de Jésus : il apparaissait, dans la première série de textes, comme la résurrection, comme devant au dernier jour ressusciter ses fidèles; dans le discours après la cène, il se révélait comme le principe unique et permanent de leur vie chrétienne. Ces deux aspects partiels se fondent ici dans une même perspective : « Quiconque mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » L'homme tout entier, chair et esprit, est uni au Christ et vivifié par lui [1]; dès maintenant il a la vie éternelle; au dernier jour, il ressuscitera, non seulement « à cause de l'Esprit du Christ qui habite en lui », mais parce que sa chair même a été unie à la chair vivifiante du Christ; à la lumière de ces enseignements, on comprend mieux que, « semé dans la corruption, il se réveille incorruptible », et que « mortel il revête l'immortalité »; le corps du Christ n'est pas seulement ses prémices et son modèle, mais c'est lui qui y a déposé cette semence d'incorruptibilité, c'est lui qui le revêtira de cette parure de gloire [2].

On saisit ici, mieux peut-être que partout ailleurs, les deux traits les plus saillants de la christologie johannique : d'un côté un réalisme intransigeant : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous [3]; » de l'autre côté, le mépris de la chair

uoluntatis ingerunt unitatem, interrogo utrumne per naturae ueritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam uoluntatis? Si enim uere Verbum caro factum est, et uere nos Verbum carnem cibo Dominico sumimus; quo modo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit?... » (*De Trinit.*, VIII, 13 sqq.).

1. Sur cette action vivifiante du Christ dans l'Eucharistie il faut lire avant tout saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Io.*, VI, 50 (*PG*, LXXIII, 577-580) cf. *ibid.*, 337-344; 520-521; 581; 584.

2. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici comment l'Eucharistie est nécessaire à tout chrétien, et comment cependant ses effets essentiels sont déjà produits par le baptême : saint THOMAS, 3ª, q. 73, a. 3.

3. On peut comparer ce que saint IGNACE rapporte des docètes de Smyrne : *Smyrn.*, VII, 1 : *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

et l'estime exclusive de l'esprit : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » C'est ainsi qu'entre Cérinthe et les docètes l'évangéliste se fraie sa voie, confessant de toute son âme l'humanité réelle et intégrale du Christ, mais reconnaissant aussi qu'elle est toute pénétrée par l'esprit et toute vivifiante; on reconnaît encore ce double aspect de sa doctrine dans ces deux premiers versets de sa Ire épître :

Ce qui était dès le principe, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de Vie, — car la Vie s'est manifestée, et nous avons vu et nous attestons et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était près du Père et nous est apparue, — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons.

Dans le premier verset n'apparaît que la réalité visible et tangible; dans le second rien que la vie éternelle; et ces deux objets sont identiques : c'est cela que l'apôtre a vu et annonce.

Le concept de lumière est intimement lié à celui de vie : « la vie était la lumière des hommes », est-il dit dans le prologue (4); et dans l'évangile : « Celui qui me suit... aura la lumière de vie » (VIII, 12). Ici encore on se sent dans le grand courant de la tradition biblique[1] : la lumière, c'est la vie[2], de même que les ténèbres, c'est la mort. Comme Dieu est vivant et source de vie, il est aussi lumière (*Ps.* XXXVI, 10); il apparaît au Sinaï au milieu des éclairs (*Ex.*, XIX, 16 sqq.); il conduit son peuple pendant la nuit dans une colonne lumineuse (*Ex.*, XIII, 21); c'est là le symbole de toute son action sur Israël : les prophètes et les psalmistes aiment à le chanter comme la lumière d'Israël[3], et à reconnaître aussi dans sa loi la lumière qui les conduit[4]. Le serviteur de Iahvé est prédit comme « la lumière des nations » (*Is.*, XLIX, 6), et la Sagesse est célébrée comme le rayonnement de la lumière éternelle (*Sap.*, VII, 26).

1. Cf. GRILL, *Untersuchungen*, p. 259 sqq.
2. *Job*, XXXIII, 30; *Ps.*, LVI, 13.
3. *Is.*, X, 17; LX, 19-20; *Mich.*, VII, 8; *Ps.*, IV, 7; XXVII, 1, etc.
4. *Ps.*, CXIX, 105.

Toutes ces conceptions sont vivantes dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien Testament : quand l'enfant Jésus est présenté au temple, Siméon, rappelant la prophétie d'Isaïe, salue en lui « la lumière pour la révélation des nations » (*Lc.*, II, 32). A la transfiguration, « la face du Christ apparaît resplendissante comme le soleil » (*Mt.*, XVII, 2); c'est ainsi que plus tard saint Jean le reverra dans l'Apocalypse : « sa figure était comme le soleil quand il brille dans toute sa force » (*Apoc.*, I, 16); la Jérusalem céleste n'a besoin ni du soleil ni de la lune, car « la gloire de Dieu l'éclaire, et sa lumière est l'agneau » (*Apoc.*, XXI, 23). Quand saint Paul eut, sur le chemin de Damas, la vision du Christ, qui le convertit, « une grande lumière venant du ciel l'environna » (*Act.*, IX, 3); plus tard, dans ses lettres, il aime à représenter l'action du Christ sur ses fidèles comme une illumination : « vous étiez ténèbres, maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur, marchez comme des enfants de lumière » (*Eph.*, V, 8); et aux Thessaloniciens (I *Thess.*, V, 5) : « Vous êtes fils de la lumière et du jour; nous ne sommes point de la nuit ni des ténèbres. » C'est chez lui encore qu'on retrouve ce fragment d'hymne : « Réveille-toi, toi qui dors, et lève-toi d'entre les morts, et sur toi brillera le Christ » (*Eph.*, V, 14). Au dernier jour, quand le Christ viendra, il « éclairera les secrets des ténèbres et manifestera les pensées des cœurs » (I *Cor.*, IV, 5)[1].

On ne trouvera pas chez saint Jean une autre conception de la lumière, et il serait inutile d'y chercher la trace d'autres influences, orientales, alexandrines ou gnostiques. On remarquera toutefois que ni l'évangile ni les épîtres ne contiennent de description du Christ glorieux qui rappelle la transfiguration ou l'apparition à saint Paul ou les visions de l'Apocalypse : partout on voit resplendir la gloire et la lumière du Christ, mais c'est une gloire suprasensible[2], c'est une lumière qui ne frappe pas les yeux. Ce sont donc surtout les

1. Cf. *Rom.*, XIII, 12; II *Cor.*, IV, 6; VI, 14-15; *Eph.*, I, 18; III, 9; V, 13; *Col.*, I, 12; II *Tim.*, I, 10; I *Pet.*, II, 9.

2. On peut comparer ces deux souvenirs de la gloire du Christ : II *Pet.*, II, 16-18 : *Ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος...* *Io.*, I, 14 : *Ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός...*

épîtres de saint Paul qui pourront être comparées aux écrits johanniques : dans ces deux groupes de documents on retrouve les fils de lumière et les fils de ténèbres, l'illumination des âmes par le Christ, la révélation des secrets des cœurs. Mais, ici encore, cette doctrine est chez saint Jean plus saisissante parce qu'elle se manifeste dans la vie même de Jésus, et qu'elle est enseignée par lui-même : « Je suis la lumière du monde », affirme-t-il à plusieurs reprises (VIII, 12; IX, 5); ou encore, marquant plus expressément sa préexistence et sa mission, « je suis venu dans le monde comme lumière » (XII, 46). Dès lors, dès sa vie sur terre, il éclaire les hommes bons et mauvais : ceux qui croient à la lumière, deviennent enfants de lumière (XII, 36); ils ne sont plus dans les ténèbres, ils marchent en toute assurance, sans craindre de trébucher sur la route (XII, 46; XI, 9. 10; VIII, 12). Jadis l'Israélite disait à Iahvé : « Ta loi est une lumière sur mon chemin » (Ps. CXIX, 105); le Christ est plus encore pour les chrétiens : c'est une lumière intime qui les environne et qui les pénètre : ils marchent dans la lumière et la lumière est en eux (XII, 35; I *Io.*, I, 7; II, 10).

Les méchants eux aussi sont atteints par cette lumière; elle les discerne et les juge : « et voici ce jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont plus aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises... » (III, 19-21). C'est au même sens que Jésus dit plus bas : « Je suis venu dans le monde pour le juger, afin que les aveugles voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles » (IX, 39). Pour saint Paul, c'est au dernier jour surtout[1] que la lumière du Christ opérera ce discernement; pour saint Jean, il est accompli déjà par Jésus, dans sa vie humaine : « qui ne croit pas, est déjà jugé » (III, 18).

Poursuivant son enseignement, saint Jean ajoute : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestes et qu'on voie qu'elles ont été faites en Dieu » (III, 21); dans la Ire épître, on retrouve plus d'une fois une connexion analogue entre la vérité et la lumière : les vrais

1. I *Cor.*, IV, 5. Cf. cependant *Eph.*, V, 11-13.

disciples ont en eux la vérité (I, 8; II, 4) de même qu'ils sont dans la lumière (I, 7; II, 10); et cette doctrine du salut dépend tout entière de la christologie : de même que Jésus est lumière, il est aussi vérité.

Par ce mot, qui lui est si cher[1], saint Jean signifie sans doute la véracité d'un enseignement ou d'un témoignage[2]; mais il signifie surtout la réalité divine. Dire que Jésus est la vérité, c'est dire qu'il est le Maître véritable et le témoin fidèle, mais c'est dire surtout que jusqu'à lui tout était ombre, et qu'en lui la réalité est apparue. C'est en ce sens que le Verbe est appelé « la lumière véritable » (I, 9), et que lui-même se dit « le vrai pain » (VI, 32), « la vraie vigne » (XV, 1), sa chair vraie nourriture, son sang vrai breuvage (VI, 55). Ses disciples seront de « vrais adorateurs », adorant le Père « en esprit et en vérité » (IV, 23); ils connaîtront la vérité, et la vérité les délivrera (VIII, 32); ils font la vérité (III, 21. Cf. I *Io.*, I, 6); ils sont de la vérité (XVIII, 37. Cf. I *Io.*, II, 21; III, 19). En un mot, la vérité est le monde divin où ils vivent, monde seul réel : Dieu est « le seul Dieu véritable » (XVII, 3), Jésus-Christ est la vérité (XIV, 6), l'Esprit-Saint est l'Esprit de vérité (XIV, 17; XV, 26; XVI, 13; I *Io.*, IV, 6), ou encore il est la vérité (I *Io.*, V, 6).

Cet emploi du mot *ἀλήθεια* et de ses dérivés n'était pas alors entièrement nouveau; on le rencontre chez d'autres auteurs du Nouveau Testament[3]; il est cependant caractéristique de saint Jean. Il dénote chez lui ce sens si vif de la réalité du monde divin et, si l'on peut dire, de sa réalité exclusive; au reste, il ne la contemple pas en idéaliste, et l'on méconnaît

1. M. GRILL explique en partie cette prédilection de saint Jean pour *ἀλήθεια* par le souci qu'il avait d'éviter *σοφία* et de lui substituer un autre terme (p. 201). Il est vrai que l'absence de *σοφία* est très notable, et peut-être faut-il y voir un effet de la suspicion créée par l'abus que le gnosticisme faisait de ce terme. Mais, quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est bien difficile de reconnaître dans *ἀλήθεια* un substitut de *σοφία*; la valeur des deux termes est trop différente.

2. XVI, 7 : *Τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν.* XVII, 17 : *Ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν*, etc.

3. I *Thess.*, I, 9 : *Ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.* *Hebr.*, VIII, 2 : *Τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς.* IX, 24 : *Ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν.*

entièrement la « vérité » johannique quand on veut la ramener à l' « idée » platonicienne ou alexandrine[1]. Ce n'est point une conception philosophique, c'est une foi religieuse ; son objet n'est point atteint par la spéculation, mais par tout l'effort de la vie chrétienne : c'est le Christ, c'est l'Esprit, c'est le Père ; ce sont ces réalités personnelles et vivantes auxquelles le chrétien est uni. En face d'elles et contre elles, la chair, le monde, le diable ; ce n'est pas, comme dans le dualisme alexandrin, le monde sensible opposé au monde intelligible, c'est le « mensonge » opposé à la « vérité ».

On remarquera, d'ailleurs, que l'évangéliste qui aime à représenter le Christ comme la Vérité est aussi celui qui aime à concevoir le salut comme une connaissance : « C'est là la vie éternelle, de te connaître, toi seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (XVII, 3). On dénaturerait étrangement cette parole, en n'y voyant qu'une connaissance abstraite et spéculative ; il faut y reconnaître une possession totale de Dieu par l'âme, en même temps qu'une pénétration totale de l'âme par Dieu ; c'est ainsi que saint Jean lui-même s'en explique dans sa Ire épître : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et nous a donné l'intelligence pour connaître le Véritable ; et nous sommes dans le Véritable, en son fils Jésus-Christ » (I *Io.*, V, 20). On saisit là mieux que dans tous les commentaires ce qu'est le Dieu Vérité, et ce qu'est la connaissance qui l'appréhende.

§ 3. — L'évangile. — Le Père et le Fils.

Les études qui précèdent avaient pour objet principal les rapports de Jésus-Christ avec les hommes : il y apparaissait comme le témoin des choses célestes, comme la vie, la lumière, la vérité, et par ces différents attributs se manifestait sa nature divine. Pour la pénétrer plus intimement, il faut considérer les rapports du Fils et du Père ; l'étude des textes devra être ici d'autant plus précise, que les conclusions qu'en tirent les critiques sont plus diverses : nul ne met en doute

1. AALL, II, 80 ; GRILL, 205.

la divinité du Christ chez saint Jean, mais beaucoup ne lui reconnaissent qu'une divinité subordonnée à celle du Père : pour eux, comme pour les Ariens, toute la théologie du IVe évangile est dominée par cette phrase : « le Père est plus grand que moi[1] ; » tout au plus, si d'autres textes donnent une impression contraire, reconnaîtront-ils dans l'évangile deux courants doctrinaux, dont l'un tend à la subordination des personnes et l'autre à leur égalité[2]. Pareil dualisme serait surprenant dans un ouvrage dont l'unité est si profonde; si des éléments théologiques semblent disparales, une étude attentive permettra, nous l'espérons, d'en reconstituer la synthèse.

Pour déterminer les relations du Père et du Fils, on voudrait pouvoir préciser les rapports d'origine qui les rattachent l'un à l'autre. Il y faut renoncer : l'évangile n'ajoute, en ce point, aucune donnée nouvelle à celles qu'on a pu recueillir dans le prologue. Plusieurs Pères, saint Hilaire surtout, aiment à voir décrite la génération éternelle dans les paroles où le Christ déclare qu'il est « sorti du Père et venu en ce monde[3] »; avec plus de vraisemblance, on voit ici une mention de l'Incarnation : le Fils, qui était « dans le sein du Père », en est sorti, pour ainsi dire, afin de remplir sa mission ici-bas; plusieurs de ces passages, d'ailleurs, l'indiquent assez clairement par le parallélisme de l'expression : XIII, 3 : « sachant qu'il est sorti de Dieu et qu'il va vers Dieu » ; XVI, 28 : « Je suis sorti du Père et venu dans le monde ; maintenant je quitte le monde et je vais vers mon Père. » Ce qu'on voit du moins avec évidence dans ces passages, c'est la mission du Fils par le Père, et sa dépendance vis-à-vis de lui.

Au reste, chez saint Jean, cette dépendance se manifeste plus entière et plus étroite que dans aucun autre livre du Nouveau Testament. Parfois cette dépendance ne semble

1. Harnack, *art. cité*, p. 194-197.

2. Reuss, *Théol. chrét.*, II, 440-444; Holtzmann, *N. T. Theol.*, II, 435 : « Gerade wie im Prolog der Logos einerseits selbst Gott, andererseits Gottes Organ ist... so erscheint der johann. Christus einerseits als mit Gott eins, andererseits als ihm untergeordnet. »

3. VIII, 42 : *Ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω.* XIII, 3 : *Εἰδὼς... ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.* XVI, 28.

atteindre immédiatement que l'humanité du Christ : elle se manifeste dans la sujétion amoureuse de Jésus vis-à-vis de Dieu son Père : IV, 34 : « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, et de parfaire son œuvre »; VIII, 29 : « Le Père ne me laisse pas seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît »; VIII, 55 : « je le connais, et je garde sa parole »; XII, 49-50 : « je n'ai pas parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a prescrit lui-même ce que je devais dire et prêcher; et je sais que son précepte est la vie éternelle; aussi ce que je prêche, je le prêche selon que mon Père me l'a dit »; XIV, 31 : « afin que le monde sache que j'aime mon Père, et que, selon que mon Père m'a ordonné, ainsi je fais »; XV, 10 : « si vous gardez mes commandements, vous resterez dans mon amour, de même que j'ai gardé les commandements de mon Père, et que je reste dans son amour »; XVII, 1-2 : « Père, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie, comme tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin qu'à tous ceux que tu lui as donnés il donne la vie éternelle. »

Si l'on considère d'ensemble ces textes, et si on laisse de côté certains détails, qui ici ou là font entrevoir d'autres perspectives, tout ce qu'on y saisit, c'est la dépendance d'un homme vis-à-vis de Dieu; dépendance pleine d'amour, de confiance, d'intimité, mais en même temps dépendance étroite et totale; Jésus la présente à ses disciples comme un modèle (XV, 10), et elle l'est, en effet, non seulement parce qu'elle est parfaite, mais aussi parce qu'elle est vraiment humaine; c'est celle que nous rappelle l'épître aux Hébreux, quand elle nous montre le Christ suppliant, aux jours de sa chair, celui qui pouvait le sauver de la mort, et, par ses souffrances, apprenant à obéir (*Hebr.*, V, 7-8). C'est elle qu'on retrouve encore dans cette parole de désir et d'humilité que Jésus, impatient d'aller à son Père, adressait à ses disciples : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers mon Père, parce que mon Père est plus grand que moi. » (XIV, 28.)

Toutefois, ainsi qu'on vient de le remarquer, certains détails, dans ces textes mêmes, débordent le cadre étroit de la

vie humaine : ainsi la mission mentionnée XII, 49, atteint le Fils comme préexistant, et c'est lui, plus clairement encore, qui est visé dans ces paroles, qui suivent celles qui ont été citées plus haut : XVII, 5 : « Maintenant glorifie-moi, Père, auprès de toi, de la gloire que j'avais, avant que le monde ne fût, près de toi[1]. » C'est que chez saint Jean, plus encore peut-être que chez saint Paul ou dans l'épître aux Hébreux[2], l'unité de la personne du Christ est l'objet principal de la contemplation ; l'apôtre ne méconnaît pas la distinction des natures, — il sait que « le Verbe est devenu chair » ; — il n'oublie pas la diversité des rapports qu'elles fondent, — il ne dira jamais du Fils préexistant que « le Père est plus grand que lui » ; — mais il est soucieux avant tout de « ne pas diviser le Christ ». Rien ne lui sera donc plus naturel que de marquer dans la même phrase la sujétion humaine de Jésus et la dépendance éternelle du Fils. Il nous faut bien cependant distinguer ces deux relations et les étudier l'une après l'autre.

V, 19-23 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père ; car ce que celui-ci fait, le Fils le fait semblablement... » Évidemment il ne s'agit plus ici des actions humaines du Christ, mais de son activité éternelle et divine ; il en est de même dans tout ce discours : la divinité du Fils en est l'objet principal, bien que son humanité y apparaisse aussi par endroits. V, 26 : « Comme le Père a la vie en lui, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui ». VI, 57 : « De même que mon Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange vivra lui aussi par moi. » On voit par ces textes que, si le Christ est la vie, il ne l'est que par communication, et dépendamment du Père.

D'autre part, la science du Fils est parfaite, universelle et proprement divine : XVI, 30 : « Nous savons que tu sais tout, et que tu n'as pas besoin que l'on t'interroge et c'est pour cela que nous croyons que tu es sorti de Dieu[3]. » L'action du Père et celle du Fils ont même continuité, même efficacité.

1. Cf. VIII, 28. — 2. Cf. *supra*, p. 308 sq. et 355.
3. Cf. II, 25 ; XXI, 17.

même puissance : v, 17 : « Mon Père agit jusqu'à présent, répond Jésus à ceux qui l'accusaient de violer le sabbat, et moi aussi j'agis » ; et l'évangéliste ajoute : « C'est pourquoi les Juifs cherchaient d'autant plus à le faire mourir, parce que non seulement il violait le sabbat, mais encore il disait que Dieu était son propre Père, se faisant lui-même égal à Dieu. » Poursuivant la discussion, Jésus ajoute (v, 21) : « De même que le Père ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils aussi vivifie ceux qu'il veut. » Et plus tard (x, 28-30) : « Je donne à mes brebis la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les arrachera de ma main ; ce que mon Père m'a donné[1] est plus grand que tout, et nul ne peut (les) arracher de la main de mon Père. Moi et mon Père nous sommes un, *ἕν ἐσμεν.* »

Il est manifeste que, pour saint Jean, la puissance du Fils est identique à celle du Père ; aussi jamais il ne représente le Fils comme un instrument du Père ; il évite même, et ce fait est très remarquable, les locutions, si fréquentes dans les autres livres du Nouveau Testament, qui marquent dans l'action divine elle-même la hiérarchie des personnes. C'est ainsi, par exemple, que saint Pierre rappelait aux Juifs « les miracles que Dieu avait faits par Jésus » (*Act.*, II, 22), et plus tard disait à Corneille que « Dieu avait annoncé la paix par Jésus-Christ » (*ib.*, x, 36). Saint Paul parle de même du jour « où Dieu jugera les secrets des hommes par le Christ Jésus » (*Rom.*, II, 16) ; il remercie Dieu « qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ » (I *Cor.*, xv, 57), et l'auteur de l'épître aux Hébreux enseigne que « par son Fils Dieu a fait les mondes » (I, 2). Tous ces documents, si différents d'ailleurs de caractère et de but, font écho à la formule de saint Paul (I *Cor.*, VIII, 6) : *εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα... καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα*[2].

Assurément, la doctrine qui est exprimée par ces paroles

1. *Ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν.* Sur cette leçon, qui est celle de TISCHENDORF, WESTCOTT-HORT et NESTLE, v. la note additionnelle de WESTCOTT, *St John*, p. 162.

2. Cf. II *Cor.*, v, 18 ; *Eph.*, I, 5 ; I *Thess.*, v, 9 ; *Tit.*, III, 6 ; *Hebr.*, XIII, 21.

n'est pas étrangère à saint Jean : que le Père soit la source unique d'où tout procède, et le Fils celui par qui nous viennent tous les biens, c'est l'essence même de la foi chrétienne, et nul ne l'a prêchée plus énergiquement que saint Jean; mais ce n'est pas sous cette forme qu'il exprime cette doctrine; on ne lit pas chez lui que Dieu ait créé le monde par son Verbe[1], ni que le Père fasse des miracles par son Fils. Pour rendre cette idée, il se sert de deux séries d'expressions, qui se complètent l'une l'autre, et qui aident à entendre sa théologie trinitaire.

Tout ce que le Fils a et tout ce qu'il fait, lui a été donné par le Père. Ainsi le Père lui a donné les œuvres qu'il fait (v, 36), il lui a donné d'avoir la vie en lui (v, 26), il lui a donné le privilège de juger (v, 22.27), il lui a donné pouvoir sur toute chair (xvii, 2), en un mot, comme Jésus aime à le répéter, il lui a tout donné, il lui a tout remis entre les mains (iii, 35; xiii, 3). Aussi, s'il remercie Dieu de la résurrection de Lazare, c'est à cause de la foule qui l'entoure; pour lui, il était sûr d'être toujours exaucé[2]. Il peut dire à ses disciples : « Tout ce qu'a mon Père, est à moi » (xvi, 15); et à son Père : « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi » (xvii, 10). Ainsi cette donation faite par le Père au Fils est universelle, de même qu'elle est éternelle et irrévocable; par là saint Jean fait entendre, autant qu'on peut le faire en langage humain, cette double vérité, que tout vient du Père, et que le Fils, lui aussi, possède tout en plénitude.

Toutefois cette expression, si elle était isolée, laisserait dans l'ombre un autre trait non moins essentiel de la théologie trinitaire : l'union constante des personnes divines, et la dépendance éternelle du Fils vis-à-vis du Père; on pourrait se

1. Saint Jean dit sans doute : *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (i, 3), *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (i, 10); de même qu'il dit : *Ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* (i, 17); mais toutes ces expressions ne manifestent pas, par delà le Christ, un principe initial dont il est l'agent ou le ministre. Cf. au contraire, *ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη*.

2. xi, 41-42. Marthe avait dit (xi, 22) : « Je sais que Dieu t'accordera tout ce que tu demanderas »; cette profession de foi était insuffisante, et Jésus provoque Marthe à monter plus haut : « Je suis la résurrection et la vie... »

représenter leurs relations à l'image des filiations humaines, et supposer à l'origine une sorte d'investiture universelle conférée au Fils par le Père, et l'établissant dès lors dans une souveraineté indépendante. Saint Jean prévient cette erreur et précise sa doctrine, en enseignant l'immanence réciproque du Père et du Fils : « Je suis dans le Père, dit Jésus, et le Père est en moi » (xiv, 10; xvii, 21), et il y est comme le principe des paroles et des œuvres du Fils : « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même; et le Père, qui est en moi, fait ses œuvres[2]; croyez-moi : je suis dans le Père, et le Père est en moi; sinon, croyez-en du moins mes œuvres » (xiv, 10-11). L'argument que Jésus propose ici à ses disciples avait déjà été donné aux Juifs : « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas; si je les fais, et si vous ne me croyez pas, croyez mes œuvres, afin que vous sachiez et que vous connaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père » (x, 37-38); et plus haut, dans ce même discours : « je vous ai montré beaucoup de bonnes œuvres (venant) du Père », *πολλὰ ἔργα ἔδειξα ὑμῖν καλὰ ἐκ τοῦ πατρός* (x, 32). Ainsi les œuvres du Fils sont les œuvres du Père, non pas seulement parce que le Père a donné au Fils la puissance de les produire, mais parce qu'il est en lui, les opérant sans cesse; c'est bien là, sans doute, l'idée exprimée par saint Pierre au discours des Actes : « Dieu a fait par Jésus des prodiges et des miracles » (ii, 22), mais l'expression est plus précise; en disant : « le Père, qui est en moi, fait ses œuvres », saint Jean met en pleine évidence l'unité du Père et du Fils dans l'action comme dans l'être.

Cette unité se manifeste aussi dans la gloire, fruit naturel des œuvres divines : le Père est glorifié *dans* le Fils, plutôt que glorifié *par* le Fils : « Quand (le traître) fut sorti, Jésus dit : Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié en lui; si Dieu a été glorifié en lui, Dieu le glorifiera en lui-même, et il le glorifiera bientôt » (xiii, 31-32); et plus bas, dans ce même discours : « Ce que vous demanderez en

1. *Ὁ πατὴρ... ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ* : ℵ*BD*, NESTLE, WESTCOTT-HORT, TISCHENDORF.

mon nom, je le ferai, pour que le Père soit glorifié dans le Fils » (XIV, 13).

De même aussi le culte des chrétiens atteindra le Père *dans* le Fils plutôt que *par* le Fils. Il est vrai, dans le discours après la Cène, Jésus, parlant de son départ vers le Père, se présente lui-même comme la voie qui y conduit : « Je suis la voie, la vérité et la vie ; nul ne vient au Père, sinon par moi » (XIV, 6)[1] ; mais il ajoute aussitôt : « si vous me connaissiez, vous connaîtriez mon Père » et, expliquant sa pensée : « Quiconque m'a vu, a vu le Père ; comment dis-tu : Montre-nous le Père? ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi »? (XIV, 7.9.10) La doctrine de saint Jean se manifeste clairement dans ce passage : il n'a jamais conçu le Fils, ainsi que Philon concevait le logos, comme un être intermédiaire, qu'une contemplation imparfaite atteint, mais qu'une contemplation parfaite dépasse ; on ne monte pas de lui au Père ; on ne peut le connaître lui-même sans connaître en même temps le Père qui est en lui. « C'est là la vie éternelle de te connaître, toi le seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (XVII, 3). Il n'y a point deux béatitudes distinctes et inégales ; la vie éternelle est une, et son objet est un. Aussi est-il vain de vouloir séparer dans le culte ou dans la confession le Père du Fils ; on ne peut avoir l'un sans l'autre ; on ne peut être dans l'un sans être dans l'autre : « Quiconque renie le Fils, n'a pas non plus le Père ; quiconque confesse le Fils, a aussi le Père... si la doctrine que vous avez entendue dès l'origine demeure en vous, vous demeurerez dans le Fils et dans le Père » (I *Io.*, II, 23-24).

Il est difficile, pensons-nous, de méconnaître l'étroite cohésion de toutes ces thèses ; on peut sans doute répartir en deux séries les textes johanniques, établir d'une part la dépendance du Fils, d'autre part son unité avec le Père, et conclure à l'incohérence ; on peut aller plus loin et distinguer là deux

1. On peut comparer : X, 9 : *Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται.* Dans les autres livres du N. T., cette conception de l'accès au Père par le Fils ou du culte rendu au Père par le Fils est bien plus fréquente : *Rom.*, V, 1 ; VII, 25 ; XVI, 27 ; *Eph.*, II, 18 : *Col.*, III, 17 : *Hebr.*, VII, 25 ; I *Pet.*, II, 5 ; IV, 11 ; *Jude*, 25.

influences, l'une d'expérience religieuse, l'autre de spéculation métaphysique. Toutes ces interprétations et toutes ces hypothèses se jouent à la surface de la doctrine johannique, et n'en atteignent pas l'âme; qu'on fasse effort, au contraire, pour entrer avec l'évangéliste dans le courant profond du christianisme, pour s'unir au Christ, pour contempler sa vie et se pénétrer de sa pensée ; on en sentira l'unité et la vérité. Plus tard, à partir du ive siècle surtout, des théologiens montreront que ces relations d'origine et de dépendance sont les seules qui puissent distinguer entre elles des personnes dont la nature est commune, et que, par conséquent, cette dépendance du Fils vis-à-vis du Père, qui semble au premier abord menacer l'unité et même l'égalité des deux personnes, est, au contraire, ce qui la consacre et ce qui nous permet de la concevoir. Ce ne sont point ces raisonnements qui ont guidé la plume de saint Jean, mais bien la réalité divine qui s'imposait à son souvenir et à sa religion. Dans ces milieux helléniques où l'on ne pensait pouvoir atteindre la divinité qu'en multipliant les intermédiaires, où le culte des païens pieux comme la contemplation des philosophes se dispersait sur des êtres imaginaires ou indignes, l'auteur du IVe évangile ne pouvait trouver que dans le souvenir de Jésus et la révélation de l'Esprit cette conception si déconcertante et si divine d'un Verbe incarné, et contempler, à travers une humanité devenue pour lui toute transparente, un Fils de Dieu riche de toute la science, toute la puissance, toute la sainteté du Père et dont, en même temps, l'être entier n'est que dépendance : il ne fait de lui-même aucune action, il ne dit de lui-même aucune parole; s'il est la vie, la lumière, et la vérité, c'est du Père qu'il tient tout cela. Mais plus on pénètre cette dépendance, plus on atteint profondément l'unité indissoluble qu'elle consacre; s'il ne dit ni ne fait rien de lui-même, s'il n'a rien qu'il ne tienne du Père, c'est qu'entre le Fils et le Père tout est commun, l'action, la vie, l'être, c'est que le Fils est dans le Père et que le Père est dans le Fils.

Cette dépendance et cette unité, contemplée dans le Fils et dans le Père, devient l'idéal de la vie chrétienne. On l'a déjà vu plus haut, en étudiant d'après saint Jean l'union des chré-

tiens au Christ (p. 401 sqq.); l'esquisse donnée alors est facile à achever maintenant : « En ce jour-là, vous saurez que je suis dans mon Père, et vous en moi, et moi en vous » (xiv, 20); et, priant son Père, Jésus dit encore : « Que tous soient un, comme toi, Père, es en moi, et moi en toi, qu'ils soient en nous, afin que le monde sache que tu m'as envoyé. Pour moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un; moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient consommés en un » (xvii, 21-23). Saint Paul disait, écrivant aux Ephésiens (ii, 18) : « Par le Christ nous avons accès près du Père », et cette formule résumait bien sa pensée habituelle, si impatiente de s'unir à Dieu, mais si consciente de tout ce qui nous en sépare encore; plus rarement et dans un lointain avenir il contemplait le terme de tous ces efforts : « Dieu tout en tous ». C'est à ce terme au contraire que se porte le plus souvent la pensée de saint Jean : les chrétiens dans le Christ, comme le Christ en Dieu, et ainsi tous consommés dans l'unité. Mais pour mieux entendre cette unité, il faut étudier la doctrine johannique de l'Esprit-Saint; elle est beaucoup moins développée que celle du Père et du Fils; elle en est cependant le complément nécessaire.

§ 4. — L'Esprit.

Si l'on considère les écrits johanniques, en laissant de côté l'Apocalypse, on y peut distinguer, du point de vue de la doctrine de l'Esprit[1], trois groupes de textes assez dissemblables : le récit du ministère du Christ (i-xiii), de sa passion et de sa vie glorieuse (xiv-xxi), la Ire épître. De la première période l'évangéliste dit lui-même : « l'Esprit n'était pas encore, car Jésus n'avait pas été glorifié » (vii, 39); on ne pourra donc y recueillir que quelques traits qui font pressentir la venue de l'Esprit et l'éclairent par anticipation. Au contraire, les discours du Christ après la Cène renferment toute la doctrine johannique : ils préparent l'ère nouvelle qui va

1. Ainsi qu'on l'a remarqué plus haut (p. 371, n. 1), saint Jean dit d'ordinaire : « l'Esprit », trois fois seulement « l'Esprit-Saint » (i, 33; xiv, 26; xx, 22).

commencer, la vie de l'Esprit dans l'Église, et ils l'expliquent tout entière; après sa résurrection, Jésus l'inaugure en donnant l'Esprit-Saint à ses disciples. L'épître enfin atteste cette vie, mais sans la décrire explicitement; elle manifeste l'accomplissement des promesses du Christ, elle en éclaire peu la portée.

La première partie présente au sujet de l'esprit ou, pour parler plus généralement, de l'être spirituel, des enseignements qui rappellent ceux de la théologie paulinienne : « Dieu est esprit, et ses adorateurs doivent l'adorer en esprit et en vérité » (IV, 24). « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (VI, 63). On voit ici le lien étroit qui unit toutes ces notions d'esprit, de vie, de vérité; ce sont les caractères propres de la nature de Dieu et de son action; saint Jean, comme saint Paul, est l'élève de la Bible et non pas de la philosophie grecque, et, pour désigner ou décrire la nature divine, ces termes bibliques, en particulier celui d'esprit, lui suffisent, comme ils suffisent à l'Apôtre[1]. Ils lui servent aussi, comme ils servaient à saint Paul, pour marquer l'infinie distance qui sépare Dieu de l'homme, l'esprit de la chair[2]; ce n'est que par l'esprit et dans l'esprit que l'homme peut accéder à Dieu, et, puisqu'il est chair, il faut qu'il renaisse. « Jésus lui répondit (à Nicodème) : en vérité, en vérité, je te le dis, quiconque ne naît pas de l'eau et de l'esprit, ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu; ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit » (III, 5-6).

Le baptême chrétien, dont la nécessité et la vertu sont si explicitement décrites par Jésus, avait été, dès le premier jour prédit par Jean-Baptiste : « Jean rendit témoignage en disant : J'ai vu l'Esprit descendant du ciel comme une colombe, et reposant sur lui. Et moi je ne le connaissais pas,

1. *Supra*, p. 313 sqq.

2. Sur l'esprit et la chair, l'enseignement de saint Paul se distingue de celui de saint Jean en ce qu'il accentue davantage la concupiscence, la tendance au mal, tandis que, chez saint Jean, comme dans l'A. T., la chair apparaît surtout comme infirmité et comme néant. Cf. *supra*, p. 332.

mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'avait dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et reposer, c'est celui-là qui baptise dans l'Esprit-Saint » (I, 32-33). Tout ce récit suppose ceux des synoptiques; mais, comme Maldonat l'a justement remarqué[1], saint Jean ne retient de la scène du baptême que la manifestation de la gloire du Christ. D'ailleurs la descente du Saint-Esprit a chez lui la même signification que chez les synoptiques[2], à cela près que le rapport du baptême du Christ au baptême chrétien est plus explicitement marqué : celui sur lequel se repose l'Esprit, c'est celui qui baptisera dans l'Esprit-Saint[3].

Peut-être faut-il rapprocher de cette scène ces paroles ajoutées par l'évangéliste au dernier témoignage de Jean-Baptiste : « Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car ce n'est pas avec mesure qu'il donne l'Esprit » (III, 34); on les entendra alors, avec presque tous les exégètes modernes, en ce sens : « ce n'est pas avec mesure que (Dieu) donne l'Esprit (à son Fils). » Cette interprétation concorde bien avec l'ensemble de la théologie johannique : le Père,

1. « Ex aliis Euangelistis intelligimus, quid hoc loco Ioannes praetermiserit, baptismum, ieiunium, et tentationem Christi. Dum totus nimirum in eo erat, ut quibuscumque posset non suspectis testimoniis Christi probaret diuinitatem, et quasi dum altius ad diuina contendit, humana sublimis praeteruolat. »

2. M. GOGUEL écrit (*La Doctr. johann. de l'Esprit*, p. 99) : « L'auteur vise expressément la tradition synoptique pour se séparer d'elle »; M. HOLTZMANN voit ici une concession nécessaire au récit traditionnel (II, 459). Ces deux interprétations sont également inexactes : pour saint Jean, comme pour les synoptiques, la théophanie du baptême n'est pas le principe de la filiation divine de Jésus, mais l'inauguration de son ministère et l'attestation authentique que Dieu lui prête.

3. HOLTZMANN, *l. c.*, attache une grande importance à l'emploi de *μένω* par saint Jean : « Neu ist dabei das mehrfach hervorgehobene « Bleiben » des Geistes (I, 32-33). Denn nicht mehr um momentane und stossweise Einwirkungen des Geistes nach jüd. und gemeinchristl. Vorstellung handelt es sich, sondern um fortdauernde, zusammenhängende, unbegrenzte Geistesbegabung. » Il faut remarquer que, dans toute la littérature johannique, *μένω* est le terme employé pour marquer la présence du Père dans le Fils, du Christ dans les chrétiens. Cf. BRUDER, s. h. v. On n'a donc pas ici un fait isolé, mais un trait caractéristique de la pensée johannique.

qui a donné au Fils tout ce qu'il a, lui a donné l'Esprit, et en plénitude. Peut-être cependant préférera-t-on rapporter cette phrase au Christ : « il dit les paroles de Dieu, car ce n'est pas avec mesure qu'il donne l'Esprit[1] » ; c'est, sous une autre forme, l'affirmation du chapitre VI, 63 : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » ; et, si le Fils peut ainsi donner l'Esprit, c'est qu'il le donne non ἐκ μέτρου, mais, comme l'explique saint Cyrille[2], ἐξ ἰδίου πληρώματος.

Parmi ces brèves mentions qui sont faites de l'Esprit-Saint, la plus remarquable est la promesse du Christ, au dernier jour de la fête des tabernacles : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive ; celui qui croit en moi, ainsi que dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive sortiront de son ventre » (VII, 37-38). On reconnaît ici une allusion au rocher du désert, d'où jadis l'eau vive avait coulé, et dont la fête des tabernacles rappelait le souvenir ; Jésus s'applique cette figure biblique[3], comme ailleurs celle du serpent d'airain et de la manne. Plus haut, il avait de même promis l'eau vive à la Samaritaine (IV, 10) ; dans l'Apocalypse, il conduit ses élus aux sources d'eau vive (VII, 17), et de son trône, ainsi que du trône de Dieu, coule un fleuve d'eau vive (XXII, 1).

Toutes ces figures ont la même signification, que l'évangé-

1. *Οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα.* Les mots ὁ θεός, qui se trouvent dans *AD*, après δίδωσιν, sont abandonnés par la plupart des éditeurs : TISCHENDORF, WESTCOTT, NESTLE. « Mais il est clair, ajoute le P. CALMES, que ce sujet, exprimé ou sous-entendu, est dans l'esprit du rédacteur. » La plupart des exégètes sont de ce sentiment. Cependant WESTCOTT, après avoir rapporté l'une et l'autre interprétation, comme nous l'avons fait ci-dessus, conclut : « This second interpretation, which appears to have been neglected in late times owing to the false text, has much to recommend it. » Ce jugement nous paraît très exact.

2. *In h. loc.* (*PG*, LXXIII, 280).

3. On peut rapprocher de cette promesse le fait mystérieux de l'eau et du sang qui, sur la croix, coulèrent du côté de Jésus. Cf. la lettre des églises de Lyon, au sujet du diacre Sanctus (*ap.* EUSEB., *h. e.*, V, 1, 18) : *Παρέμενεν ἀνεπίκαμπτος καὶ ἀνένδοτος, στερρὸς πρὸς τὴν ὁμολογίαν, ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος.* Ce rapprochement serait plus explicite, si, dans la citation biblique (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ...), on pouvait entendre αὐτοῦ de Jésus ; M. LOISY a essayé une interprétation dans ce sens ; je doute qu'il ait réussi.

liste prend soin ici de nous expliquer lui-même : « Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui; car l'Esprit n'était pas encore[1], parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (VII, 39). Ces mots indiquent clairement non seulement la signification du symbole, mais aussi le temps de la mission de l'Esprit : il devait, auprès des chrétiens, remplacer le Christ et poursuivre son œuvre; il ne serait donc envoyé que par le Christ glorifié.

Cet enseignement est plus complètement donné par Jésus lui-même, en divers passages du discours après la Cène; il est nécessaire de reproduire ici ces textes; il n'en est pas, dans tout le Nouveau Testament, qui contienne au sujet de la personne même de l'Esprit-Saint, une doctrine aussi explicite.

XIV, 15-19. Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements. et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet afin qu'il soit avec vous toujours, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît; mais vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera en vous et qu'il sera en vous. Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous; encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus; mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous vivrez...

XIV, 25-26. Je vous ai dit ces choses pendant que je demeurais avec vous; mais le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout, et qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit.

XV, 26. Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi.

XVI, 7-15. Je vous dis la vérité : il vous est utile que je m'en aille; car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai, et quand il sera venu, il convaincra le monde à propos de péché, de justice, et de jugement : de péché, parce qu'ils ne croient pas en moi; de justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus; de jugement, parce que le prince de ce monde est jugé. J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez le porter maintenant. Quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous fera pénétrer dans toute la vérité; car il ne parlera pas

1. Saint AUGUSTIN note sur ces mots : « In euidenti est intellectus. Non enim non erat Spiritus Dei, qui erat apud Deum : sed nondum erat in eis qui crediderant in Iesum » (*In Ioann. tract.* XXXII, 6. *PL*. XXXV, 1644).

de lui-même, mais il vous dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il prendra du mien et vous l'annoncera.

De ces textes une impression d'ensemble se dégage irrésistible : l'Esprit-Saint promis par Jésus, n'est pas seulement un don, une force; c'est une personne vivante comme il l'est lui-même, et une personne dont l'action est si divine, que sa présence remplacera avantagement pour les disciples la présence visible de Jésus : « il vous est utile que je m'en aille. »

Une étude attentive du détail ne fait que fortifier cette impression : on remarque d'abord que, malgré la proximité du nom neutre, *τὸ πνεῦμα*, saint Jean se sert toujours du pronom masculin, *ἐκεῖνος*, pour désigner le Saint-Esprit[1]. Le prologue suggérait naguère (p. 397) une remarque analogue à propos du substantif *τὸ φῶς*, employé pour désigner le Verbe, et du pronom *ἐκεῖνος* qui s'y rapporte : dans ces deux cas, saint Jean perd de vue le terme grammatical qu'il a choisi, et ne voit que la personne qu'il décrit.

C'est bien en effet une personne dont l'action est décrite ici : c'est un Paraclet, un avocat[1]; il apprendra tout aux apôtres, il leur rappellera tout ce que le Christ leur a dit; il rendra témoignage du Christ; il convaincra le monde; il dira aux apôtres tout ce qu'il aura entendu. On ne saurait imaginer rôle plus personnel; mais ce qui est plus décisif encore, c'est la comparaison instituée par Jésus lui-même entre l'Esprit et lui : « je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous toujours »; toute la suite

1. XIV, 26; XV, 26; XVI, 13. 14. Cf. SWETE, *The Holy Spirit*, p. 292 et n. 1.

2. Dans tout le N. T., on ne trouve le terme *παράκλητος* que dans les passages cités ci-dessus du discours après la cène (XIV, 16. 26; XV, 26; XVI, 7) et dans I *Io.*, II, 1 : *Καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.* Dans ce passage, le sens est évidemment celui d'avocat. On retrouve aussi ce terme avec la même signification dans la littérature classique et dans la littérature chrétienne et rabbinique (פרקליט); tout porte donc à l'interpréter de même ici; d'ailleurs le texte même y invite, en particulier XVI, 8 sqq. Cf. WESTCOTT, *St John*, p. 211-213; SWETE, *The Holy Spirit*, p. 149, 372-373.

du discours ne fait qu'accentuer ce parallélisme. Toutes les tentatives faites pour réduire la portée de ce discours à celle d'une « personnification métaphorique[1] » sont ici condamnées à échouer : la personnalité de Jésus est la mesure de la personnalité du Saint-Esprit; il faut les nier à la fois toutes les deux ou les reconnaître toutes les deux.

Que l'Esprit ne soit ni le Père ni le Fils, c'est chose plus évidente encore, et il est à peine besoin de le montrer : à la prière du Fils, le Père enverra un autre Paraclet (XIV, 16); envoyé par le Père au nom du Fils, ce Paraclet rappellera aux apôtres tout ce que le Fils leur a dit (26); il procède du Père, il sera envoyé par le Fils de la part du Père, il rendra témoignage du Fils (XV, 26); quand le Fils sera parti, il l'en-

1. C'est l'expression de W. BEYSCHLAG (*Neutestamentl. Theol.*, I, [Halle, 1891], p. 274). J. RÉVILLE plaide la même thèse et, comme toujours, en excuse l'invraisemblance par l'origine du IVe évangile : « Nous avons quelque peine à nous imaginer, avec nos habitudes de précision et de critique, que l'on puisse présenter comme des êtres personnels distincts le Logos et le Paraclet, alors qu'en réalité Logos, Christ, Pneuma et Paraclet ne sont qu'un seul et même être considéré sous des aspects différents ou dans des phases distinctes de son activité. Cela tient à ce que les théologiens alexandrins, comme d'ailleurs les théologiens platoniciens en général, n'ont pas une notion précise de ce que nous appelons l'individualité ou le moi... » (*Le quatrième Evangile*, p. 257). M. GOGUEL pense que la question de la personnalité de l'Esprit ne s'est pas posée pour l'évangéliste, et qu'on ne trouve chez lui aucun indice de cette personnalité (*l. c.*, p. 111, 112). J. H. HOLTZMANN constate que la plupart des critiques reconnaissent à l'Esprit chez saint Jean une personnalité distincte; lui-même admet que les rapports de l'Esprit et du Verbe sont les mêmes que ceux du Verbe et du Père, mais il ne voit dans le Verbe comme dans l'Esprit que des modalités divines : « Wie der Logos ein zweiter Modus des Seins Gottes, so ist das Kommen des Parakleten ein Kommen des Sohnes, aber in anderer Modalität. » (*N. T. Theol.*, II, 463-465). M. LOISY donne dans son introduction (p. 106) la même interprétation : « Comme le Verbe est un mode d'être ou une émanation de Dieu, qui constitue, au moins dans le Christ, une personnalité distincte, le Paraclet est un mode d'être ou une émanation du Christ, qui se termine en distinction réelle ». Cette « distinction réelle » est plus accentuée dans le commentaire (p. 751 sqq.). — En faveur de la personnalité distincte du Saint-Esprit chez saint Jean, on peut lire non seulement tous les exégètes et théologiens catholiques (p. ex. CALMES, p. 408 sq.), mais aussi H. B. SWETE, *The Holy Spirit*, p. 292 sqq.; J. B. STEVENS, *Theol. of the N. T.*, 217, etc.

verra (XVI, 7); l'Esprit glorifiera le Fils, car il prendra du sien et l'annoncera (14).

Cependant, à ces textes clairs et décisifs certains critiques opposent un autre passage de ce même discours, où le retour du Christ semble coïncider avec la venue de l'Esprit : après avoir promis à ses apôtres que l'Esprit viendrait en eux, que le monde ne pourrait le recevoir, mais qu'eux le connaîtraient, Jésus poursuit : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous; encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus; mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous vivrez » (XIV, 18. 19). De là ces critiques concluent que la présence de l'Esprit n'est pas autre chose que la présence spirituelle du Christ[1]; tout au plus admettront-ils, ici encore, deux séries de textes inconciliables, dont les uns distinguent le Christ et l'Esprit, tandis que les autres identifient l'Esprit avec le Christ glorifié[2].

Il faut reconnaître, pensons-nous, que le Christ, en prédisant ici sa venue, ne veut pas parler de ses apparitions glorieuses ni de sa parousie, au dernier jour[3]; ce qu'il promet à ses disciples, c'est sa présence en eux, présence vivifiante que le monde ne connaîtra pas. Il faut ajouter que cette grâce ne se distingue pas de celle qui leur a été promise plus haut : en recevant l'Esprit, les disciples recevront aussi le Fils. S'ensuit-il que l'Esprit soit identique au Fils? non sans doute, pas plus que le Fils ne l'est au Père. Cependant la venue du

1. PFLEIDERER, *Urchristentum*, II, p. 377.

2. HOLTZMANN, *l. c.*, II, 463 : « Daher die Abschiedsreden das Verhältniss des Geistes zum verklärten Christus bald unter dem Gesichtspunkt des Auseinandertretens Beider (der Geist soll den scheidenden Herrn ersetzen), bald unter demjenigen der Identität behandeln (das Kommen des Geistes fliesst mit dem Wiederkommen Jesu selbst zu einer einzigen Vorstellung zusammen) ». Cf. REUSS, *Théol. chrét.*, II, 430-442.

3. Pour M. LOISY (p. 752), « cette promesse vise directement les apparitions du Christ ressuscité, non la parousie ou l'union spirituelle du Sauveur avec les siens ». Pour M. SWETE (*The Holy Spirit*, p. 300), « these words may have an ulterior reference to the Parousia, but it can scarcely be doubted that they point primarily to the coming of the Spirit of Christ in His name. And the measure of identification which they imply is justified by the experience of the Apostolic Church ».

Père est pareillement liée à la venue du Fils : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons près de lui notre demeure » (XIV, 23). On retrouve ici cette indissoluble unité tant de fois affirmée par saint Jean : on ne peut posséder le Fils sans le Père, ni l'Esprit sans le Fils, et c'est cette unité infiniment étroite qui est le modèle et le lien de l'unité des chrétiens entre eux : « qu'ils soient un comme nous sommes un ».

La similitude de rapports, que l'on constate ici, s'étend beaucoup plus loin; on peut dire en général que, d'après la doctrine de saint Jean, les relations du Fils et de l'Esprit sont celles du Père et du Fils. Le Fils est le témoin du Père (*supra*, p. 398 sq.), de même l'Esprit rend témoignage du Fils (XV, 26); il glorifie le Fils (XVI, 14), de même que le Fils glorifie le Père (XVII, 4). Le Fils ne dit rien de lui-même, mais seulement ce que le Père veut qu'il dise (XII, 49; VII, 16); ainsi l'Esprit « ne parlera pas de lui-même, mais dira tout ce qu'il aura entendu;... il prendra du mien, ajoute Jésus, et vous l'annoncera » (XVI, 13. 14). Enfin, de même que le Fils est envoyé par le Père, l'Esprit est envoyé par le Fils (XV, 26; XVI, 7).

Ce parallélisme est très étroit; et quand, dans ses lettres à Sérapion, saint Athanase entreprendra de défendre et de développer la doctrine traditionnelle du Saint-Esprit, il ne choisira pas d'autre point de départ.

Au reste, cette analogie n'est pas telle qu'elle ne comporte des différences essentielles : la filiation caractérise les relations du Fils et du Père; elle n'apparaît jamais dans la théologie de l'Esprit. Le Père est l'unique principe du Fils; il n'en est pas ainsi du Fils vis-à-vis de l'Esprit : le Fils envoie l'Esprit, mais « de la part du Père », *παρὰ τοῦ Πατρός* (XV, 26); il dit : « l'Esprit prendra du mien », mais il ajoute : « tout ce qu'a le Père est à moi, et c'est pourquoi je disais qu'il prendra du mien » (XVI, 14-15). Ainsi, même dans ses relations avec l'Esprit, le Fils est dépendant du Père; c'est de lui qu'il reçoit tout ce qu'il donne à l'Esprit. Le Père est ici, comme partout, le principe premier et souverainement indépendant. « De lui procède l'Esprit » (XV, 26); c'est lui qui le donne à

la prière du Fils (XIV, 16), qui l'envoie au nom du Fils (XIV, 26).

Toute cette doctrine se résume bien dans la vision symbolique de l'Apocalypse : « un fleuve d'eau vive, brillant comme le cristal, procédant du trône de Dieu et de l'agneau » (XXII, 1) ; telle est, pour saint Jean, la nature et l'origine de l'Esprit : il procède d'une source unique, qui est le trône de Dieu et de l'agneau; mais d'ailleurs ni le prophète de l'Apocalypse ni l'évangéliste n'oubliera que ce trône n'appartient pas à titre identique au Père et au Fils : l'un possède la divinité comme en étant le principe unique, l'autre comme la recevant de lui en plénitude.

A ces promesses du Christ se rattache le don de l'Esprit fait par lui dans une de ses apparitions. Étant entré, portes closes, dans le lieu où se trouvaient les disciples, il leur dit : « Paix à vous; comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. Et ce disant il souffla et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint[1]. A ceux à qui vous remettrez les péchés, ils sont remis; à ceux à qui vous les retiendrez, ils sont retenus » (XX, 21-23).

En reprenant les mots mêmes de la *Genèse*[2], saint Jean a rappelé expressément la création du premier homme, et le souffle de vie que Iahvé souffla sur lui (*Gen.*, II, 7) ; c'est bien, en effet, une nouvelle création que Jésus opère ici, et c'est une nouvelle vie qu'il donne : l'Église est fondée, et elle possède en elle l'Esprit qui la vivifiera.

Les quelques mentions de l'Esprit qu'on peut recueillir dans la Ire épître, le présentent avant tout comme un témoin : témoin de l'incarnation du Fils de Dieu, témoin de la présence de Dieu dans les chrétiens. « Qui est-ce qui a vaincu le monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu? C'est lui qui est venu par l'eau et le sang, Jésus-Christ; non dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang. Et c'est

1. *Λάβετε πνεῦμα ἅγιον*. L'absence d'article indique que le sens est ici moins nettement personnel que dans les discours après la Cène : il s'agit ici de la grâce de l'Esprit plus que de la personne de l'Esprit.

2. Le verbe *ἐμφυσᾶν*, qui se trouve aussi dans *Gen.*, II, 7, ne se rencontre qu'ici, dans le N. T.

l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. Car ils sont trois qui rendent témoignage, l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois tendent à l'unité, *εἰς τὸ ἕν εἰσιν* (I *Io.*, v, 5-8)[1]. »

L'eau et le sang semblent, au v. 6, signifier le baptême du Christ et sa passion, et, en même temps, l'effusion de l'eau et du sang sortant du côté de Jésus sur la croix; au v. 8, les sacrements chrétiens de baptême et d'Eucharistie ont passé au premier plan. Leur témoignage concorde avec celui de l'Esprit et tous trois tendent à cette même fin, attester l'incarnation du Fils de Dieu.

Le rôle de l'Esprit est donc ici celui que le Christ annonçait dans le discours après la cène : il doit rendre témoignage au Fils de Dieu; et de même que Jésus, témoin du Père, est la vérité, de même l'Esprit, témoin du Fils, est la vérité, *τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*[2].

« Celui qui garde les commandements de Dieu demeure en Dieu, et Dieu en lui; et nous savons qu'il demeure en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit » (III, 24). « Nous savons que nous demeurons en Dieu, et Dieu en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit » (IV, 13).

Dans ces deux textes, l'Esprit est décrit moins comme une personne, que comme le don de Dieu auquel nous participons : *ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν,* et ce don nous est la garantie de la présence de Dieu en nous. Cette doctrine du témoignage de l'Esprit est tout à fait semblable à celle qu'exposait saint Paul; on y peut toutefois relever la différence déjà plusieurs fois signalée entre la conception paulinienne et la conception johannique. Saint Paul sent beaucoup plus vivement ce que la vie chrétienne a d'imparfait et de provisoire: aussi représente-t-il l'Esprit comme les prémices ou les arrhes du bonheur futur; saint Jean y voit surtout la garantie de la possession présente : ayant reçu l'Esprit de Dieu, nous savons que nous sommes en Dieu, et que Dieu est en nous; c'est sur cette union actuelle qu'il insiste avant tout[3].

1. Sur le verset des trois témoins célestes (I *Io.*, v, 7), v. la note K, à la fin du volume.

2. La leçon *Christus est ueritas* est une leçon exclusivement latine.

3. Je ne prétends pas d'ailleurs qu'il y insiste *exclusivement*, et qu'il

Ce dernier trait de la théologie trinitaire de saint Jean complète tous ceux qui ont été relevés jusqu'ici : le mystère de la Trinité divine est avant tout, pour saint Jean, un mystère d'union : union des personnes divines entre elles, union des chrétiens en elles et par elles. Ce mystère lui est apparu dans la personne de Jésus-Christ; c'est là que, à la lumière de l'Esprit, il a découvert cette ineffable unité du Père et du Fils. La vie humaine de Jésus la fait déjà pressentir : ce désintéressement total de soi, ce souci unique de faire la volonté du Père, cet amour si profond et si absorbant, tout cela n'est que la manifestation humaine et, par conséquent, imparfaite, des relations plus intimes que les discours de Jésus révèlent à qui s'en est pénétré. Il est plein de grâce et de vérité, et pourtant il n'a rien de lui-même, tout est en lui un don du Père; plus on contemple cette personne divine, plus on sent qu'elle ne vit point en soi ni de soi, qu'elle est tout entière orientée vers un autre, de qui elle reçoit tout, et qui se complaît en elle. Et, vers la fin de la vie du Christ, se révèle un troisième terme, une troisième personne; ce n'est point le Père ni le Fils, puisqu'il sera envoyé par eux; et pourtant sa venue sera le retour du Fils et la présence du Père; et les chrétiens qui le posséderont connaîtront qu'ils sont en Dieu, et que le vœu du Christ se réalise : Moi en eux, Père, et toi en moi, pour qu'ils soient consommés en un.

ne marque parfois, aussi énergiquement que saint Paul, ce que la vie du chrétien ici-bas a d'imparfait et de provisoire; I *Io.*, III, 2 : *Νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.*

CONCLUSION

LE DOGME CHRÉTIEN DE LA TRINITÉ ET SON CARACTÈRE DISTINCTIF D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT.

Un critique allemand, fervent adepte de la théologie eschatologiste, présentait naguère l'enseignement de saint Jean-Baptiste, de Jésus lui-même et de saint Paul comme les anneaux d'une chaîne doctrinale reliant Daniel à Aqiba [1]. Bien des historiens expliquent de même l'origine du dogme trinitaire : dans le mouvement de pensée qui se propage depuis Philon jusqu'aux gnostiques du IIe siècle, la foi chrétienne primitive apparaîtrait comme un moment de cette évolution générale; elle serait plus ferme que la spéculation de Philon, plus sobre que celle des gnostiques, mais elle aurait la même origine et porterait le même caractère.

L'histoire qui vient d'être racontée permet de juger cette hypothèse : on a constaté comment la foi chrétienne était née non d'une spéculation, mais d'un fait; comment les plus grands théologiens du christianisme, saint Paul et saint Jean, loin d'être les initiateurs de ce mouvement doctrinal, avaient été dominés par quelqu'un de plus grand qu'eux, qui s'était imposé à leur foi en même temps qu'à la foi commune des disciples. Il faut ajouter que Jésus-Christ, l'auteur et l'objet de cette foi, lui avait imprimé une direction qui contrariait tous les courants doctrinaux de cette époque.

Ce dernier point est d'une importance souveraine dans cette histoire; il faut l'avoir saisi pour pouvoir juger des origines du dogme trinitaire, et être préparé à en suivre le développement ultérieur.

1. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, p. 364.

L'exposé qui a été fait de la théologie de saint Jean et de celle de Philon a mis en évidence le conflit des deux doctrines [1]. Ce n'est point là un contraste fortuit, ni qui oppose deux écrivains isolés : c'est la manifestation d'une opposition profonde, qui apparaît dans d'autres écrits du Nouveau Testament, et qui se poursuivra dans toute la théologie patristique.

Dans les milieux mêmes où la doctrine chrétienne se propage, elle se trouve en contact avec une gnose juive ou grecque, dont les apparences lui sont très favorables, mais dont la tendance profonde lui est irréductiblement hostile. Entre un Dieu inaccessible et un monde mauvais la spéculation religieuse a multiplié les intermédiaires : logos, puissances, anges ou démons. Pour les premiers chrétiens cette théosophie est une tentation dangereuse ; ne semble-t-elle pas ouverte à leur foi, et toute prête à faire place à leur Christ? L'épître aux Colossiens est, en grande partie, consacrée à détourner les fidèles du culte superstitieux des anges ; l'épître aux Hébreux leur rappelle, avec la même insistance, la distance infinie qui sépare le Christ, qui est le Fils, des anges, qui ne sont que des serviteurs ; les pastorales dénoncent encore les superstitions, les fables, les généalogies interminables.

Nul exégète ne s'est mépris sur la portée de ces attaques : c'est la gnose, la « soi-disant gnose », qui est visée là ; mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est que ce conflit ne met point aux prises deux théologies différentes issues l'une et l'autre du christianisme ; c'est entre la révélation chrétienne et la spéculation judéo-hellénique que la lutte est engagée, et entre ces deux conceptions religieuses toute conciliation est impossible.

Chez Philon, comme plus tard chez les gnostiques de toute nuance, l'existence du mal et de la matière est le premier problème à résoudre. Il est impossible que le dieu parfait et bienheureux touche lui-même une matière informe et désordonnée ; c'est donc par ses puissances qu'il l'atteint et qu'il

1. Cf. ci-dessous, Note J, *La doctrine du logos chez Philon et chez saint Jean.*

l'ordonne[1]. On explique de même la création de l'homme : ce qu'il y a de mauvais en lui ne peut venir de Dieu ; ce sera l'œuvre des puissances[2].

Dans ce système, les êtres intermédiaires, logos, puissances, éons, sont interposés entre Dieu et le monde. Seuls ils créent et ils touchent ce qui souillerait la pureté divine; il va de soi qu'eux-mêmes sont conçus comme moins purs que Dieu et comme pouvant, sans déchoir, s'abaisser jusqu'à ce contact.

Quand on passe au Nouveau Testament, on y rencontre certains traits qui semblent accuser la même conception : tout a été fait par le Verbe, en lui tout subsiste, il porte tout par la vertu de sa parole : tous ces textes ne supposent-ils pas la doctrine des êtres intermédiaires?

A y regarder d'un peu plus près, on reconnaît que la ressemblance est superficielle et les divergences très profondes. Une première différence, qui frappe l'observateur le moins attentif, c'est le rôle très effacé que joue la cosmogonie dans la théologie chrétienne. Sauf les trois passages qui viennent d'être rappelés (*Col.*, I, 15-18 ; *Hebr.*, I, 1-4 ; *Io.*, I, 1-10), on ne relève à ce sujet, dans tout le Nouveau Testament, que des indications très brèves et très clairsemées. Manifestement l'origine de la matière n'est point pour le chrétien un problème central ; ce n'est pas cette préoccupation qui conduit à la doctrine du Verbe ; c'est l'apparition réelle et humaine du Christ dont le souvenir remplit son âme et provoque sa pensée.

De plus, le rôle du Verbe dans le monde n'est point conçu comme suppléant à l'activité divine ; ce n'est point l'action d'un agent inférieur et subordonné, appliquée à une œuvre indigne de la majesté souveraine. L'évangile de saint Jean, qui est le plus explicite sur le rôle cosmologique du Christ, indique aussi le plus nettement la nature de son action : elle est mêlée à celle du Père, ou plutôt elle ne fait avec elle qu'une action; n'est-ce pas le sens des textes : « mon Père

1. *De spec. leg.*, I, 329 (*M.* II, 261).
2. *De opif. m.*, 73 (*M.* I, 17).

agit toujours, et moi aussi »; « je fais tout ce que fait mon Père »? Ainsi le Dieu souverain n'est point séparé du monde; il l'atteint en son Fils et par son Fils. C'est pour cette même raison que saint Paul pourra dire du Fils : « tout subsiste en lui »; et du Père : « en lui nous avons l'être, le mouvement et la vie ». D'après cette doctrine, le Père et le Fils ne s'opposent plus l'un à l'autre comme un Dieu principal et un Dieu secondaire, le premier restant à l'écart du monde, que le second crée, organise et soutient; mais ils sont par rapport à cette grande œuvre une puissance unique et une source d'action unique.

Une opposition analogue, mais plus marquée encore, sépare les deux doctrines, dans la question de la connaissance religieuse.

Pour Philon, les êtres intermédiaires sont autant d'échelons par lesquels l'âme s'élève peu à peu dans son ascension vers Dieu, les puissances et le logos sont les villes de refuge que l'âme peut atteindre selon que sa course est plus ou moins rapide. C'est la même conception religieuse que nous rencontrons dans la gnose, dès l'époque apostolique : les hérétiques de Laodicée et de Colosses, que saint Paul combat, se représentent les anges comme des êtres supérieurs que seuls leur culte peut atteindre, Dieu demeurant inaccessible et inconnaissable.

Encore ici, à la première apparence, l'enseignement du Nouveau Testament peut sembler coïncider avec ces spéculations. Ne lit-on pas dans les synoptiques : « Nul ne connaît le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler »; chez saint Jean : « Nul n'a jamais vu Dieu, le Dieu fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a expliqué. » Saint Paul dit de même, en parlant du Saint-Esprit : « L'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qui connaît en effet ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est dans l'homme? de même nul ne connaît les choses de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. »

Faudra-t-il interpréter ces textes comme le firent plus tard les gnostiques, comme le fit même Origène, et distinguer deux degrés dans la connaissance religieuse, l'un seul acces-

sible au commun des hommes, qui n'atteignent Dieu que dans ses manifestations dérivées et imparfaites, dans le Fils et dans l'Esprit, l'autre, réservé à quelques privilégiés, qui ont accès jusqu'à Dieu lui-même?

Le sens chrétien réprouve cette interprétation, et l'exégèse historique porte le même jugement. Saint Jean raconte qu'à la dernière cène, saint Philippe, encouragé par les révélations du Seigneur, qui n'avaient jamais été si explicites ni si hautes, lui dit avec une confiance et une audace naïves : « Seigneur, montrez-nous le Père, et cela nous suffit. » Jésus lui répond : « Voilà si longtemps que je suis parmi vous, et tu ne me connais pas, Philippe? Celui qui m'a vu a vu mon Père; comment dis-tu : Montre-nous le Père? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? »

Cette doctrine est une des plus chères de l'évangéliste, et elle est, en effet, d'une importance capitale : de même que plus haut on devait reconnaître que l'action créatrice du Père est par identité celle du Fils, de même ici on constate que, selon l'expression de saint Irénée, la révélation du Père, c'est la manifestation du Fils : « Agnitio enim Patris est Filii manifestatio[1]. » Ainsi on ne peut plus distinguer deux termes inégaux, spécifiant deux connaissances religieuses : on connaît à la fois le Père et le Fils, et c'est par essence la vie éternelle : « C'est là la vie éternelle, de te connaître, toi seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. »

Il peut sembler difficile de concilier ces deux séries de textes, où le Fils est alternativement présenté comme l'interprète qui explique (*ἐξηγήσατο*) le Père et comme l'apparition qui le révèle. Si la vue du Fils est la manifestation du Père, quel rôle peut avoir son enseignement et sa parole?

Cette difficulté se résout aisément, si l'on prend soin de distinguer les différents degrés de la révélation progressive du Fils. La plupart de ses auditeurs connaissent son enseignement, non sa personne; ils l'ont écouté, mais non pénétré. Ils peuvent même lui être attachés et fidèles, et s'entendre dire comme Philippe, au dernier jour de la carrière de Jésus :

1. *Haer.*, IV, 6, 3 (*PG.* VII, 988).

« Voilà si longtemps que je suis parmi vous, et vous ne me connaissez pas encore. »

En un mot, pour reprendre une expression de saint Paul, ceux-là seuls voient le Père dans le Fils, qui connaissent le Christ non point selon la chair, mais selon l'esprit. On voit combien cette conception du progrès de la connaissance religieuse diffère de la conception gnostique. Le Christ n'est point l'objet d'une contemplation inférieure, qu'on épuise et qu'on dépasse; il est inépuisable et suprême, en lui habite corporellement la plénitude de la divinité, il est le principe et la fin; mais on peut le pénétrer plus ou moins imparfaitement, ne discerner en lui que sa puissance miraculeuse, la pureté de son enseignement et la sainteté de sa vie, ou atteindre la source divine d'où découlent tous ces dons.

La double opposition qui vient d'être signalée entre la spéculation gnostique et le dogme chrétien conduit à une opposition plus radicale encore, qu'on en peut regarder soit comme la conséquence soit comme le principe, selon qu'on considère le mouvement de la pensée construisant le système, ou l'enchaînement logique de ses thèses.

Ces êtres divins qu'on a interposés entre Dieu et le monde, soit pour expliquer la création, soit pour soutenir et guider par degrés la connaissance religieuse, doivent, pour satisfaire aux données même du problème, n'avoir qu'une divinité amoindrie; aussi, de quelque façon qu'on les considère, soit comme émanant nécessairement de Dieu, soit comme créés librement par lui, on devra les concevoir comme projetés, pour ainsi dire, hors de la nature divine; ils ne seront ni égaux à Dieu, ni surtout un avec lui; ils n'auront reçu de sa nature qu'une participation déficiente, et qui, par des dégradations successives, les éloignera de plus en plus de lui, pour les rapprocher de notre misère. C'est ainsi que les gnostiques imaginèrent leurs généalogies interminables d'éons; c'est ainsi que plus tard les ariens se représentèrent le Fils et le Saint-Esprit : l'un et l'autre, d'après eux, étaient créés librement par Dieu, le Fils étant la créature la plus parfaite, le Saint-Esprit étant inférieur au Fils, supérieur à tout le reste.

Tandis que les ariens dispersent sur des hypostases dégénérées une divinité amoindrie, les docteurs chrétiens affirment une trinité de personnes égales entre elles et subsistant dans une nature unique. Sans doute, le Père est la seule source de cette divinité, mais il la communique au Fils et au Saint-Esprit éternellement, nécessairement, intégralement.

Et, en même temps que le conflit des deux doctrines devenait plus aigu, leurs origines respectives s'accusaient aussi plus nettement. Ce ne fut guère dans le troupeau des simples chrétiens que l'hérésie arienne ou semi-arienne trouva ses défenseurs et fit ses conquêtes; ce fut parmi les théologiens érudits, auxquels la spéculation hellénique était plus chère que l'évangile, et qui étaient plus habitués à disserter sur le Verbe de Dieu, qu'à penser à Jésus-Christ. Ceux, au contraire, pour qui la vie du Christ était restée le centre du christianisme, continuèrent à marcher à sa lumière; qu'ils fussent savants comme Athanase ou ignorants comme le dernier de ses fidèles, ils savaient bien que leur Sauveur n'était pas Dieu à demi, et qu'en s'unisant à lui, c'était à Dieu même qu'ils s'unissaient.

La leçon que porteront alors ces controverses dogmatiques, c'est celle qui se dégage déjà de l'histoire de leurs origines : la spéculation humaine s'est en vain flattée de sonder la vie divine, ses efforts superbes n'ont abouti qu'à des rêves stériles et décevants; c'est dans l'humilité de l'incarnation que le mystère de Dieu s'est révélé : scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, force et sagesse de Dieu pour les élus.

NOTE A

LES PUISSANCES.

Il paraît utile de dire quelques mots d'une conception religieuse, qui, dans l'hellénisme, n'a pas été sans importance : la conception des *δυνάμεις* ou puissances. On a souvent décrit le grand rôle que jouent les puissances dans la philosophie de Philon (v. *supra*, p. 172-183), on a mis moins de soin à rechercher les sources grecques de cette théorie; leur connaissance cependant aide à mieux comprendre Philon et même, en quelques détails, l'ancienne littérature chrétienne.

Chez Aristote, on le sait, le mot *δύναμις* signifie fréquemment puissance passive par opposition à *ἐνέργεια*, acte. Cette signification est sans aucun rapport avec le concept que nous étudions. Dans toute la langue grecque, le même terme a une autre acception beaucoup plus fréquente, celle de puissance active ou de force; c'est en ce sens aussi que la philosophie religieuse l'a employé.

Stobée, décrivant d'après Arius Didyme le système de Platon, dit que, outre Dieu et les idées, Platon admet encore des puissances ou *λόγοι* incorporels, dans l'éther, dans l'air et dans l'eau : *πρὸς δὲ τούτοις ἐναιθέριοί τινες δυνάμεις, λόγοι δ' εἰσὶν ἀσώματοι, καὶ ἔμπνοοι καὶ ἐναέριοι καὶ ἔνυδροι* (*Ecl.*, I, 1. Wachsm., p. 37, 12; *Doxogr. gr.*, p. 305, 2). Saint Epiphane dit aussi, dans le catalogue d'opinions philosophiques qu'il a dressé, que, pour Platon, il y a trois causes : la première est Dieu; la deuxième, ce sont des puissances sorties de Dieu; la troisième, qui est la matière, est produite par Dieu et les puissances : *τὸ μὲν πρῶτον αἴτιον θεόν, τὸ δὲ δεύτερον αἴτιον ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαί τινας δυνάμεις, δι' αὐτοῦ δὲ καὶ τῶν δυνάμεων γεγενῆσθαι τὴν ὕλην* (*Aduers. haer.*, VI. *Doxogr. gr.*, p. 588, 25. *PG*, XLI, 205 a).

Ces deux renseignements n'inspirent pas pleine confiance; ils semblent prêter à Platon un syncrétisme qui lui est postérieur. Cependant, dans l'*Epinomis*, ouvrage apocryphe, mais peu pos-

térieur à Platon, on trouve déjà huit puissances : celle du soleil, de la lune, du ciel, des étoiles fixes, et des cinq planètes : *ἴστε ὀκτὼ δυνάμεις τῶν περὶ ὅλον οὐρανὸν γεγοννίας ἀδελφὰς ἀλληλῶν... τούτων δ' εἰσὶ τρεῖς αὗται, μία μὲν ἡλίου, μία δὲ σελήνης, μία δὲ τῶν ἀπλανῶν ἄστρων... πέντε δὲ ἕτεραι* (*Epin.*, 986 a). Cicéron rapporte aussi que Speusippe, le neveu de Platon, croit que tout est gouverné ici-bas par une puissance vivante : « uim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem... » (*De nat. deor.*, I, 32).

Les stoïciens développèrent ces données par la conception qu'ils se firent de Dieu et de son action dans le monde : Dieu est une puissance qui pénètre le monde [1], et les différents dieux du paganisme sont représentés comme des puissances; ainsi Cornutus dit, en parlant de Zeus : *πῶς γὰρ οἷόν τέ ἐστι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν λανθάνειν τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων* (*Compend.*, c. 12, p. 11,21); de même : *Ποσειδῶν δέ ἐστιν ἡ ἀπεργαστικὴ τοῦ ἐν τῇ γῇ καὶ περὶ τὴν γῆν ὑγροῦ δύναμις* (c. 4, p. 4,10). *προείρηται μὲν ὅτι* (*Ποσειδῶν*) *ὁ αὐτός ἐστι τῇ τεταγμένῃ κατὰ τὸ ὑγρὸν δυνάμει* (c. 22, p. 41,19). *Ἀφροδίτη δέ ἐστιν ἡ συνάγουσα τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ δύναμις* (c. 24, p. 45, 3). On comprend qu'Athénagore accuse les stoïciens de faire des parties du monde des puissances divines et de les adorer comme telles : *εἴτε δυνάμεις τοῦ θεοῦ τὰ μέρη τοῦ κόσμου νοεῖ τις, οὐ τὰς δυνάμεις προσιόντες θεραπεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην* (*Legat.*, 16. ed. Geffcken, p. 132,13) cf. Diog. Laert., VII, 17.

En dehors du stoïcisme, cette conception se retrouve chez les philosophes qui subissent l'influence du Portique : Ps. Arist., *De mundo*, VI (398 a 2) : *Κρεῖττον οὖν ὑπολαβεῖν, ὃ καὶ πρέπον ἐστὶ καὶ θεῷ μάλιστα ἁρμόζον, ὡς ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἱδρυμένη καὶ τοῖς πλεῖστον ἀφεστηκόσιν, ὡς ἔνι γ' εἰπεῖν, καὶ σύμπασιν αἰτία γίνεται σωτηρίας*. Onatas, ap. Stob., *Ecl.*, I, 1 (Wachsmuth, p. 48,8) : *αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεός ἐστιν νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἁγεμονικὸν τῶ σύμπαντος κόσμω· τᾶ δὲ δυνάμιες αὐτῶ τἀλήθεια, ὧν οἶμαι νομεῖς, τά τ' ἔργα καὶ τᾶ πράξεες καὶ τᾶ κατὰ τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπιστρωφώσιες.*

Chez Plutarque, il est assez souvent question des puissances

1. Cf. M. Messalla (consul en 53 avant Jésus-Christ), *ap.* Macrob., *Sat.*, I, 9, 14 : « Qui cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque uim ac naturam grauem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae leuem in immensum sublime fugientem copulauit circumdato caelo. Quae uis caeli maxima duas uis dispares colligauit. » Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 38, n. 3 et p. 362.

dans le traité sur Isis et Osiris, mais dans ce traité seulement; le terme de *δύναμις* désigne tantôt (a) les dieux de la mythologie, comme chez les stoïciens, tantôt (b), comme chez Philon, des êtres intermédiaires, ministres du logos.

a) c. 61 : *τὴν μὲν τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι· τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος οἱ μὲν Ὄσιριν οἱ δὲ Σάραπιν... ἥκιστα μὲν οὖν δεῖ φιλοτιμεῖσθαι περὶ τῶν ὀνομάτων, οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον ὑφείμην ἂν τοῦ Σαράπιδος Αἰγυπτίοις ἢ τοῦ Ὀσίριδος· ἐκεῖνο μὲν οὖν ξενικόν, τοῦτο δὲ ἑλληνικόν, ἄμφω δὲ ἑνὸς θεοῦ καὶ μιᾶς δυνάμεως ἡγούμενος.* Cf. c. 33 (éd. Didot, p. 445, 13), 50 (p. 454, 18), 55 (p. 456, 38).

c. 51 : *ἀμπεχόνῃ δὲ φλογοειδεῖ στέλλουσιν αὐτοῦ (Ὀσίριδος) τὰς εἰκόνας, ἥλιον σῶμα τῆς τἀγαθοῦ δυνάμεως (ὡς) ὁρατὸν οὐσίας νοητῆς, ἡγούμενοι.* Cf. *ibid.* (p. 455, 3).

b) c. 67 : *ὥσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἑνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης, καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων, ἕτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι.*

Ainsi qu'on le voit, l'évolution du mot *δύναμις* est étroitement parallèle à celle du mot *λόγος* : dans le monisme stoïcien, la puissance, comme le logos, est identifiée à la divinité; dans les philosophies dualistes, les puissances, comme le logos, deviennent des êtres intermédiaires, et Philon n'aura pas de peine à les assimiler aux anges de la Bible. C'est surtout dans les milieux alexandrins que s'est achevée cette évolution, ainsi qu'on le voit par les œuvres de Philon, par le *De Iside* de Plutarque, et aussi par les livres hermétiques, en particulier par le livre I et XIII du *Poimandres* [1].

I, 27 (éd. Reitzenstein, p. 337) : *ταῦτα εἰπὼν ὁ Ποιμάνδρης ἐμοὶ ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν.* I, 31 (p. 338) : *ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων... ἅγιος εἶ ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος.*

XIII, 8-20 (p. 342-347) : aux 12 démons mauvais qui châtient l'âme sont opposées 10 puissances qui la purifient, ce sont : *γνῶσις θεοῦ, γνῶσις χαρᾶς, ἐγκράτεια, καρτερία, δικαιοσύνη, κοινωνία, ἀλήθεια,*

1. La date de ces livres est fort incertaine : d'après M. Reitzenstein (*Poimandres*, p. 207 sq.), le *corpus* hermétique aurait été constitué vers la fin du IIIe siècle, la plupart des morceaux auraient été composés dans le cours du IIe (p. 208 sqq.); les *γενικοὶ λόγοι* seraient antérieurs au *Pasteur* d'Hermas (p. 33); ce dernier point ne me semble pas prouvé.

ἀγαθόν, ζωή, φῶς. Sur l'invitation d'Hermès, elles chantent : *αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν.... εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεών μου, εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου. ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν. ταῦτα βοῶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, σὲ τὸ πᾶν ὑμνοῦσι, τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι*[1].

Dans la littérature chrétienne, on retrouvera plus d'une fois un emploi analogue du mot *δύναμις*, par exemple, *Act.*, VIII, 10 : tous à Samarie disaient de Simon : *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*.

Plus tard, Origène dira de même en parlant de Jésus : *ἐγκαλοῦμεν οὖν Ἰουδαίοις τοῦτον μὴ νομίσασι θεόν, ὑπὸ τῶν προφητῶν*[2] *πολλαχοῦ μεμαρτυρημένον ὡς μεγάλην ὄντα δύναμιν καὶ θεὸν κατὰ τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα* (*C. Cels.*, II, 9. *GCS*, p. 135, 29).

De même on rapprochera du *Poimandres* le *Pasteur* d'Hermas. où aux douze vices sont opposées douze *δυνάμεις* : *πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία, ἁπλότης, ἀκακία, ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη* (*Sim.*, IX, 15, 2), et d'elles toutes il est dit : *αὗται γὰρ αἱ παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (*ib.*, 13, 2)[3].

1. Ailleurs, les *ἐνέργειαι*, identiques aux *δυνάμεις*, sont représentées comme les rayons (*ἀκτῖνες*) de Dieu, X, 22 (éd. Parthey, p. 82, 10) : *Καὶ τοῦ μὲν θεοῦ καθάπερ ἀκτῖνες αἱ ἐνέργειαι, τοῦ δὲ κόσμου ἀκτῖνες αἱ φύσεις, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἀκτῖνες αἱ τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι. Καὶ αἱ μὲν ἐνέργειαι διὰ τοῦ κόσμου ἐνεργοῦσι...* Ailleurs Dieu lui-même est appelé *ἐνέργεια καὶ δύναμις* : XII, 20 (Parthey, p. 111, 12). Cf. XI, 6 (p. 88, 15).

Des textes hermétiques que nous venons de citer, on peut rapprocher *Pap. Par.*, Bibl. nat., 1275 sqq. (Wessely, I, 76), cité par Deissmann (*Bibelstudien*, 19, n. 6) : *Ἐπικαλοῦμαί σε τὴν μεγίστην δύναμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένην*.

2. Dans sa note sur ce passage, M. Kötschau renvoie à *Joël*, II, 25 et II *Sam.*, VII, 14 (*Hebr.*, I, 5).

3. On peut comparer aussi : *Rom.*, VIII, 38; I *Pet.*, III, 22, mais non I *Cor.*, I, 18 et 24, où le sens personnel n'apparaît pas. Dans l'évangile apocryphe de Pierre, V, 19, on lit ce cri du Christ sur la croix : *Ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς μου, κατέλειψάς με*. Il est possible que cette traduction de la parole évangélique (*ἠλεί*) soit due à un scrupule de l'auteur, désireux de voiler l'abandon de Jésus par Dieu (remarque de Deissmann et de Harnack, *TU*, IX, 2², p. 65); d'ailleurs, comme le remarque Deissmann (*ibid.*), אל a été traduit par *δύναμις* dans *Nehem.*, V, 5 (LXX) et par *ἰσχυρός* dans *Ps.* XXII, 2 (Aquila).

NOTE B

LE MYSTÈRE DE LA TRINITÉ ET L'ANCIEN TESTAMENT.

Le mystère de la Trinité avait-il été révélé aux Juifs, ou bien était-il resté ignoré d'eux comme des païens? Cette question est du ressort de la théologie et de l'histoire, et il ne sera pas inutile de la discuter ici brièvement du point de vue théologique.

Il est tout d'abord hors de conteste que le dogme ne s'est point développé dans l'Ancien Testament suivant les mêmes lois qu'il s'est développé depuis Jésus-Christ. La révélation que Dieu nous a faite par le Christ et ses apôtres est souveraine et définitive. Depuis lors, le dépôt reçu par l'Église peut être par elle plus pleinement compris; il ne peut recevoir aucun accroissement. Dans l'Ancien Testament il n'en va pas de même : des révélations successives, faites aux patriarches, à Moïse, aux prophètes, ont peu à peu enrichi le dépôt initial confié par Dieu à l'homme dans la première révélation; tout cet ensemble cependant n'a été qu'une préparation fort imparfaite par rapport à la révélation chrétienne. Ainsi nous devons dire que la révélation a été complète avec les apôtres; mais nous ne pouvons pas dire qu'elle l'ait été avec Adam, ni avec Moïse, ni même avec les prophètes.

En d'autres termes, nous devons reconnaître que certaines vérités de la foi, révélées aux chrétiens, étaient inconnues aux Juifs. Le mystère de la Trinité est-il de ce nombre?

Les documents de la tradition, si nous les interrogeons sur ce point, semblent au premier abord contradictoires. D'une part, les Pères nous disent très nettement que c'est seulement par le Christ que la Trinité a été révélée; d'autre part, ils trouvent dans l'Ancien Testament mille attestations de la Trinité.

Ainsi lorsqu'ils lisent dans la *Genèse* (I, 26) ces paroles de Dieu : « Faisons l'homme à notre image », ils pensent que ce pluriel indique un dialogue entre les personnes divines [1]; volontiers ils

1. Pour reconstituer l'histoire de l'interprétation de ce texte on peut voir BARNAB., *Epist.*, V, 5 (Funk, I, 14) cf. VI, 16 (19); JUSTIN, *Dial.*, 62 (Otto, p. 216-220); THÉOPH., *Ad Autol.*, II, 18 (Otto, p. 108); SATORNIL,

interprètent de même la parole de Dieu après la chute d'Adam : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous » (*Gen.*, III, 22) ; ou encore, au moment de la confusion des langues : « Descendons et confondons leurs langues » (*Gen.*, XI, 7). Plus volontiers encore ils reconnaissent la pluralité des personnes divines dans le récit des théophanies et, en particulier, dans l'apparition de Mambré où trois personnes apparaissent en même temps [1]. Plusieurs enfin,

ap. Iren., *Haer.*, I, 24,1 (*PG*, VII, 674) cf. Theodt., *Haer. fab.*, I, 3 (*PG*, LXXXIII, 348); les OPHITES, ap. Iren., *Haer.*, I, 30,6 (*PG*, VII, 698); IREN., *Haer.*, IV,20,1 (VII, 1032) cf. IV, praef., 4 (975); V, 1,3 (1123); V, 15,4 (1166); ORIGÈNE, *C. Cels.*, II, 9 (*GCS*, I, p. 135) cf. V, 37 (II, p. 41); *In Io.*, XIII, 49 (p. 278) cf. Huet, *Origeniana* (*PG*, XVII, 816); NOVATIEN, *De Trin.*, 26 (*PL*, III, 936) cf. 17 (917); HOMÉL. CLÉMENT., XVI, 11-12 (*PG*, II, 373-376); ATHAN., *C. Arian.*, III, 29 (*PG*, XXVI, 385) cf. II, 31 (212), *C. gent.*, 46 (XXV, 92-93); CYRILLE DE JÉR., *Cat.*, X, 6 (XXXIII, 669); CONCIL. SIRM., *Can.*, 14, ap. Athan., *De syn.*, 27 (XXVI, 737); HILAIRE, *De Trinit.*, IV, 17-18 (*PL*, X, 110-111) cf. III, 23 (92); V, 7 (134); BASILE, *De Spir. S.*, XVI, 38 (*PG*, XXXII, 136); Ps. BASILE, *C. Eunom.*, V, (XXIX, 756 cf. 737); GRÉG. DE NYSSE, *In Scripturae uerba « faciamus hominem ». homil.*, I (XLIV, 260); EPIPHANE, *Haer.*, XXIII, 5 (XLI, 304) cf. I, 5 (181); XLVI, 3 (841); LV, 9 (985); CHRYSOST., *In Genes. hom.* 8 (LIII, 71-72) cf. *In Gen. serm.*, 2 (LIV, 588-589); *C. Anom. hom.*, 11 (XLVIII, 798); SÉVÉRIEN DE GAB., *De mundi creat. or.*, IV, 5-6 (LVI, 463-465); CYRILLE D'AL., *Dial. de Trinit.*, 4 (LXXV, 881); *In Io.*, I, 2 (LXXIII, 33-36); I, 5 (84); *Thes.*, 29 (LXXV, 433); 1 (25); *C. Iulian.*, 1 (LXXVI, 536-540); THÉODT., *Q. in Gen.*, I, 19 (LXXX, 100-104); *Graec. affect. cur.*, 2 (LXXXIII, 845); ISIDORE DE PÉL., *Epist.*, I, 112 (LXXXVIII, 817); AMBROISE, *Hexaem.*, VI, 7,40 (*PL*, XIV, 257); JÉROME, *In Is.*, III, 6 (XXIV, 97); AUGUSTIN, *De ciuit. Dei*, XVI, 6 (XLI, 484); *De Trinit.*, I, 7,14 (XLII, 829); PIERRE CHRYSOL., *Serm.*, 131 (LII, 560); FAUSTE DE RIEZ (ps. Pasch.), *De Spir. S.*, I, 5 (LXII, 13); FULGENCE, *De fide*, 5 (LXV, 674).

La plupart de ces Pères voient dans « *faciamus hominem* » des paroles adressées par le Père au Fils, d'autres, des paroles adressées au Fils et au Saint-Esprit, d'autres, une sorte de délibération des personnes divines entre elles. Pour ORIGÈNE, *in Io.*, ce sont des paroles adressées aux anges; c'est là une interprétation isolée.

1. Si l'on veut se rendre compte des arguments que les Pères empruntaient à l'Ancien Testament pour prouver la distinction des personnes en Dieu, on peut lire JUSTIN, *Dialog.* 56-63 (Otto, 186-224), NOVATIEN, *De Trin.*, 26 (*PL*, III, 936-937); CYPRIEN, *Testimon.*, 2,1 sqq. (*CSEL*, p. 62 sqq.); ps. CONCIL. ANTIOCH. aduers. Paul. Samosat. (LABBE, I, 865) (sur la date de ce document cf. BATIFFOL, *Littér. grecque*[2] (Paris, 1898), p. 136, n.); CONCIL. SIRM., ap. Athan. (*PG*, XXVI, 736 sq.); HILAR., *De Trinit.*, IV, 16 — fin (*PL*, X, 108-129); THÉODT., *Graec. aff. cur.* (*PG*, LXXXIII, 844 sqq.).

Les textes patristiques relatifs aux théophanies ont été recueillis avec un grand soin par W. P., *Beiträge zur Lösung der Maleach-Jahve-Frage* (*Katholik*, 1882, II, p. 149-170) et par le R. P. dom LEGEAY,

surtout parmi les théologiens scolastiques, attachent la même signification aux répétitions de mots, ainsi au trisagion d'Isaïe (VI, 3) : *Sanctus, Sanctus, Sanctus,* ou encore aux paroles du psaume LXVII, 7-8 : *Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus,* ou du *Deutéronome* (VI, 4) : *Dominus Deus noster Dominus unus est* [1].

L'ange et les théophanies dans la Sainte Écriture d'après la doctrine des Pères (*Revue thomiste*, X (1902), p. 138-158, 405-424, XI (1903) p. 46-69, 125-154). Malheureusement ce second travail, qui témoigne d'une application très méritoire, est déparé par son manque de critique. Ainsi on lit (X, 140) à propos d'*Is.*, IX, 6 : « Ce passage où le prophète, annonçant la venue sur la terre du Verbe incarné, l'appelle l'Ange du Grand Conseil, est comme le texte classique auquel se réfèrent tous les Pères lorsqu'ils rapportent cette appellation d'Ange à Notre-Seigneur. Il n'en est peut-être pas un seul qui, à ce propos, ne rappelle ce même passage, ce dont d'ailleurs nous ne saurions nous étonner, car, en cet endroit, l'application de ce nom à Notre-Seigneur est expresse et sans équivoque possible. Bien souvent, au cours de ce travail, cette prophétie reviendra dans les citations que nous aurons à faire. Elle est trop claire pour avoir besoin d'aucune interprétation. » L'auteur n'a pas remarqué que cette mention de « l'ange du grand conseil », à laquelle il attache tant de prix, est exclusivement propre aux Septante, et ne se trouve ni dans le texte hébreu, ni même dans la vulgate latine ; dès lors il devient difficile d'appuyer sur cette expression un argument biblique.

1. Ces textes sont réunis par SUAREZ, *De Trinit.*, I, 10, qui y voit une indication du mystère de la Trinité. Il est en cela l'écho d'autres théologiens, qu'il cite. Cependant, même alors, cette interprétation n'était pas universellement acceptée ; elle avait été vivement combattue par TOSTAT, évêque d'Avila au XV[e] siècle, en particulier dans son *Opusculum de SS. Trinitate* (*Tostati opuscula*, Coloniae Agrippinae, 1613) ; cette dissertation est consacrée à établir les trois thèses suivantes : I. *Ex auctoritatibus Veteris Testamenti personarum pluralitas, licet sit persuasibilis, necessario tamen non est conuincibilis.* II. *Auctoritates ad probandum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum in unitate essentiae, quae uulgo adducuntur ex Veteri Testamento, non probant distincte.* III. *Euangelium, siue Nouum Testamentum, manifeste probat trinitatem diuinarum personarum. Et quod contra Iudaeos non est arguendum de personarum trinitate.* Même position dans le commentaire sur l'*Exode* (ch. 34, qu. 6, éd. Venetiis, 1615, II, 2, 280) à propos de *Exod.*, XXXIV, 6 : *Dominator Domine Deus :* « Quidam Iudaei conuersi ad Christum putantes se subtiliter arguere, ex hoc loco dicunt probari Trinitatem in Deo, cum ter proferatur Deus. Sed hoc nihil est ; nam ista nomina non sunt propria Dei... Dato, quod Moyses posuisset hic ter nomen Domini magnum, tamen ex hoc non innuebatur sufficienter trinitas, sed solum affectio uocantis ; ita enim potuisset ponere quater aut quinquies idem nomen, et tunc signaretur in Deo quaternitas uel quinitas, quod omnium absurdissi-

On accordera volontiers qu'aucun de ces passages, considéré en lui-même, ne peut être tenu comme une révélation de la Trinité. Je ne pense même pas que l'on puisse dire que la tradition impose pour aucun de ces textes à l'exégète catholique une interprétation strictement trinitaire, c'est-à-dire telle qu'elle lui fasse découvrir dans les mots du texte une désignation certaine des trois personnes de la Sainte Trinité.

On trouve, il est vrai, dans les canons du concile de Sirmium de 351 [1], des condamnations portées sous peine d'anathème contre quiconque n'admet point la distinction du Père et du Fils dans le récit de la création et dans celui des théophanies; mais ce concile est semi-arien, et dans ces canons eux-mêmes (*Can.* XVIII) l'hérésie subordinatienne est nettement affirmée.

Au reste, les indices qui nous paraissent les plus manifestes n'ont pas toujours semblé si clairs aux anciens Pères. Nous aimons à redire, à propos de l'apparition de Mambré, les paroles de saint Ambroise : *tres uidit et unum adorauit;* et nous leur prêtons ce sens : « Il vit trois personnes et il adora un seul Dieu. » Peut-être n'avons-nous pas remarqué que cette phrase se rencontre pour la première fois chez saint Hilaire avec un sens tout différent : Abraham vit trois hommes, il n'en adora qu'un, reconnaissant les deux autres pour des anges [2]. Saint Ambroise lui-même qui donne une fois l'interprétation trinitaire [3], reproduit une autre fois celle de saint Hilaire [4].

Tout ceci ne veut point dire que la pluralité des personnes ait aujourd'hui disparu de tous ces textes qui semblaient significatifs à beaucoup d'anciens Pères; nous disons seulement que ces quelques traits ne pouvaient point être pour les Juifs des révélations suffisantes et que, même pour nous, qui connaissons la Trinité et qui sommes éclairés par la tradition de l'Église, nous ne pouvons voir dans ces textes des preuves certaines du mystère que nous

mum est. » Cf. B. PERERIUS, *In Genes.*, I, 1 (ed. Coloniae, 1601, I, p. 15), n. 39,40 défendant contre Catharin l'interprétation de Cajétan qui, comme Tostat, avait nié « coniunctionem nominis pluralis cum uerbo singulari (בָּרָא אֱלֹהִים) esse adhibitam a Mose ad significandum mysterium Trinitatis ».

1. *Can.*, XIV-XVIII, *ap.* Athan., *l. c.*, p. 737.

2. HIL., *De Trinit.*, IV, 25 (*PL*, X, 115) : « Abraham conspectis tribus unum adorat, et Dominum confitetur. Scriptura adstitisse uiros tres edidit; sed patriarcha non ignorat, qui et adorandus sit et confitendus. » — 3. *In excessu Satyri*, 2,96 (XVI, 1342).

4. *De fide*, I, 13,80 (XVI, 547).

croyons [1]. Nous ajoutons que ce mystère nous suggère de ces textes l'explication la meilleure. Le P. Lagrange commentait ainsi il y a dix ans le *faciamus* de la création : « L'homme est créé à l'image de Dieu. L'auteur insiste trop sur ce caractère pour qu'on puisse supposer que le Créateur s'entretient avec les anges : l'homme n'est pas créé à l'image des anges. Dieu se parle à lui-même. S'il emploie le pluriel, cela suppose qu'il y a en lui une plénitude d'être telle qu'il peut délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère de la Sainte Trinité n'est pas expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure qui se représentera encore (*Gen.*, 3, 22; 11, 7; *Is.*, 6, 8) [2]. »

Cette interprétation est, je crois, la plus conforme à la pensée des Pères. Il est certain que plusieurs d'entre eux ont prétendu prouver contre les Juifs, en se servant de l'Ancien Testament, la distinction du Père et du Fils. Mais cette thèse ne constitue pas à elle seule toute la doctrine trinitaire; et, si elle apparaît dans l'Ancien Testament, en particulier dans les livres des prophètes, elle n'y manifeste pas tout le mystère du Dieu en trois personnes. La remarque est d'un Père dont l'intransigeance doctrinale est bien connue, saint Épiphane : « l'unité divine a été surtout annoncée par Moïse, la dualité (la distinction du Père et du Fils) a été fortement prêchée par les prophètes, la Trinité a été manifestée dans l'Évangile [3]. »

Ce texte nous ramène à la première série qui a été mentionnée plus haut, et sur laquelle il faut maintenant insister. L'interpréta-

1. HUMMELAUER, *In Gen.*, I, 26 (p. 107) : « Illud Reinkio concedere debemus, tenuiora esse uestigia illa omnia, quam quae ad agnoscendam SS. Trinitatem manuducerent lectorem aeui mosaici, quod totum unice erat in unitate Dei affirmanda : certissime non erant adiutura ad agnoscendas *tres* in Deo personas, neque plures neque pauciores, multoque minus personarum inter se et ad naturam diuinam relationem. Non ergo ad praeparandam apud lectores aeui mosaici SS. Trinitatis fidem illa uestigia a Deo prouisa fuere. » — CONDAMIN, sur *Is.*, VI, 3 (p. 42) : « Beaucoup de Pères et de commentateurs ont appliqué très à propos cette triple louange aux trois Personnes de la Sainte Trinité (cf. PETAU, *De Trin.*, l. II, ch. VII, n. 11 et 14). Toutefois, on ne saurait voir ici, à proprement parler, une « révélation » certaine de ce mystère; car la triple répétition d'un mot se rencontre ailleurs dans les affirmations solennelles, ainsi : «Terre, terre, terre, écoute la parole de Iahvé! » (*Jér.*, 22,29; cf. *Jér.*, 7,4; *Ez.*, 21,32 (Vulg. 27); *Nah.*, 1,2). » Cf. *id.* sur *Is.*, VI, 8 (p. 43). — 2. *RB*, 1896, p. 387.

3. *Ancor.*, 73 (*PG*, XLIII, 153); *Haer.*, 74 (XLII, 493).

tion qui a été donnée de la seconde rendra aisé de les concilier entre elles. On lit déjà chez Tertullien : « Quel est le fruit de l'Évangile, quelle est la substance du Nouveau Testament, si dans le Père, le Fils et l'Esprit on ne confesse pas trois personnes distinctes et un seul Dieu? Dieu a voulu renouveler ce mystère et nous faire croire d'une façon nouvelle à son unité par le Fils et l'Esprit, afin que désormais la divinité fût reconnue publiquement dans la propriété distincte de ses noms et de ses personnes [1]. »

Beaucoup de Pères partagent le sentiment de Tertullien et datent du Nouveau Testament la révélation de la Trinité; tels sont, pour ne citer que les plus considérables, saint Grégoire de Nazianze [2], saint Basile [3], saint Épiphane [4], saint Jean Chrysostome [5], saint Hilaire [6], saint Cyrille d'Alexandrie [7], saint Isidore de Péluse [8], saint Grégoire le Grand [9]. C'est aussi le sentiment de saint Thomas [10].

1. *Aduers. Prax.*, 31 (*PL*, II, 196).
2. *Orat. theol.*, V, 26 (*PG*, XXXVI, 161).
3. *Aduers. Eunom.*, II, 22 (XXIX, 620).
4. *Ancor.* et *haer.*, *l. c.*
5. *De incomprehens. hom.* V, 3 (XLVIII, 740).
6. *De Trinit.*, V, 27 (*PL*, X, 147). Cf. III, 7 (X, 85) : « Iudaei namque sacramentum mysterii Dei nescientes, et per hoc Dei Filium ignorantes, Deum tantum, non et Patrem uenerabantur. »
7. *In Ioan.*, XII, 20 (*PG*, LXXIV, 84) : *Οὐ γὰρ ᾔδεισαν πρότερον τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος τοὺς λόγους οἱ ἐξ Ἰσραήλ, ἀλλ' οὐδὲ τῆς πνευματικῆς λατρείας τὴν δύναμιν.* — 8. *Epist.*, II, 143 (LXXXVIII, 589).
9. *In Ezech.*, II, 4,9 (*PL*, LXXVI, 979). Cf. EUSEB. CAESAR., *Cont. Marcel.*, 1 (*PG*, XXIV, 716-717); BASIL. SELEUC., *In Mos.* (LXXXV, 136); PS. GREG. NYSS., *De imag. Dei* (XLIV, 1337); IOB MON. *ap.* Phot., *Cod.*, 222 (CIII, 789).

Il faut remarquer que plusieurs de ces Pères accordent aux Patriarches et aux prophètes quelque connaissance de la Trinité, tandis qu'ils la refusent au reste du peuple : GREG. M., *l. c.*; CYR. AL., *Cont. Iulian.*, I (LXXVI, 532-540); EPIPH., *Haer.*, VIII, 5 (XLI, 212) : *Ἐν μοναρχίᾳ ἡ τριὰς ἀεὶ κατηγγέλλετο καὶ ἐπολιτεύετο παρ' αὐτοῖς τοῖς ἐξοχοτάτοις αὐτῶν, τουτέστι προφήταις καὶ ἡγιασμένοις.*

10. *Sum. th.*, 2ª 2ªᵉ, 174,6. « Si de prophetia loquamur, in quantum ordinatur ad fidem Deitatis, sic quidem creuit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii Patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem Deitatis... Sub lege autem facta est reuelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem Deitatis excellentius quam ante... praecedentes Patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate diuinae essentiae... Postmodum uero tempore gratiae ab ipso Filio Dei reuelatum est mysterium Trinitatis. »

NOTE C

Mc., XIII, 32. — L'IGNORANCE DU JOUR DU JUGEMENT.

Mc., XIII, 32 : *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.*

Mt., XXIV, 36 : *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος.*

Dans le texte de *Mt.*, les mots *οὐδὲ ὁ υἱός* se trouvent dans א (1[re] et 3[e] mains) BD 13 124 346 28 86, vers. éth. arm. syr. (de Jérusalem), lat. (quelques mss.) ; ils sont commentés par Origène (*PG*, XIII, 1086), saint Hilaire (*PL*, IX, 1057), saint Chrysostome (*PG*, LVIII, 702). Ils manquent dans la plupart des mss. grecs, dans les versions syr. (sauf Jér.), coptes et quelques mss. latins (Cf. la note de Westcott-Hort, *On select readings*, p. 17). Saint Jérôme écrit (*in Mt.*, IV, *PL*, XXVI, 181) : « in quibusdam Latinis codicibus additum est « neque Filius », cum in Graecis, et maxime Adamantii et Pierii exemplaribus, hoc non habeatur adscriptum ; sed quia in non nullis legitur, disserendum uidetur. » Cf. Basil., *Epist.* 236,2 (*PG*, XXXII, 877 ; Ambros., *De fide*, V, 16, 193 (*PL*, XVI, 688). Les mots manquent dans le texte reçu ; ils sont rétablis par la plupart des éditeurs modernes, Westcott-Hort, Tischendorf, Nestle, Blass, Zahn, B. Weiss ; Plummer ne se prononce pas.

Si le texte de *Mt.* est incertain, celui de *Mc.* est très ferme ; le seul ms. important qui omette cette clause est le ms. X de la vulgate. Cependant certains critiques en rejettent l'authenticité, ne pensant pas que Jésus se soit jamais absolument appelé « le Fils » : ainsi Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 159 ; Loisy, *Les synoptiques*, II, p. 438 ; M. Goguel (*L'évangile de Marc*, p. 242) l'écarte aussi, comme étant en contradiction avec la déclaration du Christ, rapportée au v. 30. Ces hypothèses sont invraisemblables : un texte qui limite ainsi la science du Christ a pu se maintenir dans l'évangile ; mais on ne voit pas sous quelle influence il s'y serait

introduit. Ce qui est plus déconcertant, c'est de voir A. Réville invoquer ce texte pour prouver l'ignorance du Christ, et le récuser comme donnant au titre de « Fils » une valeur métaphysique, et cela *dans la même page* de son *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ* (3e édition, 1904, p. 8 et n. 4 et 7).

Il serait hors de propos de retracer ici dans tous ses détails l'histoire des différentes doctrines professées par les Pères ou les théologiens sur la science humaine du Christ[1]; mais, comme cette question est difficile et qu'elle a été obscurcie par beaucoup de controverses, il paraît indispensable de déterminer avec précision la position théologique du problème, autant qu'elle intéresse l'exégèse de notre texte. Le lecteur voudra bien excuser le développement que nous croyons devoir donner à cette discussion; nous ne saurions sans cela ni justifier l'interprétation qui nous paraît la plus probable, ni même la faire exactement comprendre. On se laisse si facilement entraîner aux solutions simplistes, que l'on impose volontiers l'option entre deux thèses extrêmes : l'âme du Christ a toujours connu d'une science actuelle tout le réel, passé, présent, futur; ou bien elle a été sujette à l'ignorance commune à tous les hommes; de ces deux opinions la seconde nous paraît insoutenable; la première est vraiment probable; nous pensons cependant qu'elle n'est pas imposée par la tradition de l'Église, et qu'elle interprète malaisément le texte évangélique.

Ce dernier point semble assez clair pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister longuement : dans *Mc.*, XIII, 32, la déclaration du Seigneur est entièrement spontanée, elle n'apparaît pas comme un refus de répondre, motivé par quelque insistance indiscrète des apôtres; il est donc difficile de traduire « le Fils ne connaît pas » par « je ne veux pas vous dire »; d'ailleurs nous n'avons là que le dernier membre d'une énumération; *οὐδείς... οὐδὲ οἱ ἄγγελοι... οὐδὲ ὁ υἱός;* les deux premiers membres expriment une ignorance, il est peu naturel de donner un autre sens au troisième. Sans doute, on peut interpréter : « le Fils ne sait pas par les lumières propres de sa nature », et c'est là, nous le

1. Cf. PETAU, *Dogm. theol.*, de Incarnat., l. XI, c. I-IV; STENTRUP, *Christologia* (Innsbruck, 1882), th. 68-73; A. VACANT, art. *Agnoètes* dans *DT;* Ch. GORE, *The consciousness of our Lord in His mortal life*, dans *Dissertations on subjects connected with the Incarnation* (3e éd., Londres, 1897), p. 71-201.

reconnaissons, une interprétation recevable; nous ne pensons pas cependant que ce soit celle que le texte même suggère. Il nous faut voir si la tradition l'impose.

§ 1. — L'interprétation des cinq premiers siècles.

Dès avant les controverses ariennes, ce texte avait été diversement interprété par les Pères : saint Irénée l'avait entendu au pied de la lettre, et en avait tiré une double leçon : le Christ avait voulu nous apprendre à être modestes, et à reconnaître que Dieu est au-dessus de tout[1]. Origène propose deux interprétations : d'après la première, la science du Christ aurait été sur ce point imparfaite jusqu'à sa résurrection; d'après la deuxième, qu'il dit « famosior », le Christ parle au nom de l'Église[2].

Aux mains des ariens, ce texte devint une arme contre la consubstantialité du Fils et du Père; les docteurs catholiques firent à cette objection diverses réponses, qui ne sont pas d'ailleurs exclusives les unes des autres, et qui, parfois, sont présentées, les unes et les autres, par le même écrivain :

A) Le Fils connaissait, en tant que Dieu, le jour du jugement, mais il l'ignorait en tant qu'homme. C'est la réponse le plus souvent donnée; il importe d'ailleurs d'en préciser le sens, sur lequel des méprises sont faciles; je rapporterai donc les textes principaux des Pères, en les éclairant, quand il sera nécessaire, par quelques mots d'explication; ces documents ayant été ainsi

1. *Aduers. haer.*, II, 28, 6-8 (*PG*, VII, 808-811) : « Irrationabiliter autem inflati, audaciter inenarrabilia Dei mysteria scire uos dicitis; quandoquidem et Dominus, ipse Filius Dei, ipsum iudicii diem et horam concessit scire solum Patrem, manifeste dicens : De die autem illa et hora nemo scit, neque Filius, nisi Pater solus. Si igitur scientiam diei illius Filius non erubuit referre ad Patrem, sed dixit quod uerum est; neque nos erubescamus, quae sunt in quaestionibus maiora secundum nos, reseruare Deo. Nemo enim supra magistrum est... Si quis exquirat causam, propter quam in omnibus Pater communicans Filio, solus scire horam et diem a Domino manifestatus est; neque aptabilem magis, neque decentiorem, nec sine periculo alteram quam hanc inueniat in praesenti (quoniam enim solus uerax magister est Dominus), ut discamus per ipsum, super omnia esse Patrem. Etenim Pater, ait, maior me est. »

2. *In Matth.*, Commentar. series, 55 (*PG*, XIII, 1686-1688). Ces commentaires ne nous ont été conservés que dans une traduction latine de basse époque. Cf. *in Luc.*, hom. 19 (1849) : progrès réel de l'âme du Christ; 20 (1853 b).

analysés et discutés, il sera moins malaisé, plus bas, d'en déterminer la portée dogmatique :

SAINT EUSTATHE D'ANTIOCHE. — Ap. Facundum, *Pro defens. trium capit.*, XI, 1 (*PL*, LXVII, 795) : « Dicamus, cuius rei gratia Filius hominis diem proprii aduentus ignorat. Neque enim dubium est, quia et hoc causa utilitatis hominum prouidens adinuenit omnium creator et generis opifex Deus. Sicut enim hominem causa salutis hominum Verbo coaptauit et Deo ; sic et insignem iudicii diem causa diuini beneficii homini competenter abscondit, ne forte ineffabilia mysteria similis generis hominibus homo indicans et diem secundi aduentus ostenderet. »

SAINT ATHANASE. — Dans son troisième discours contre les Ariens, 42-49 (*PG*, XXVI, 412-428), saint Athanase discute longuement ce texte et fait diverses réponses à l'objection qu'on en tire : 42 (412) le Verbe, qui connaît le Père et qui a tout créé, connaît le jour du jugement ; il le prouve d'ailleurs en en décrivant les signes avant-coureurs. — 43 (413). Il connaissait en tant que Verbe, mais ignorait en tant qu'homme : *Τίνος δὲ χάριν γινώσκων ἔλεγεν, ὅτι οὐδὲ ὁ υἱὸς οἶδεν, οὐδένα τῶν πιστῶν ἀγνοεῖν οἶμαι, ὅτι καὶ τοῦτο οὐδὲν ἧττον διὰ τὴν σάρκα ὡς ἄνθρωπος ἔλεγεν. οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἐλάττωμα τοῦ λόγου ἐστίν, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἧς ἐστιν ἴδιον καὶ τὸ ἀγνοεῖν... Ἀμέλει λέγων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ περὶ τοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ « πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, δόξασόν σου τὸν υἱόν », δῆλός ἐστιν, ὅτι καὶ τὴν περὶ τοῦ πάντων τέλους ὥραν, ὡς μὲν λόγος γινώσκει, ὡς δὲ ἄνθρωπος ἀγνοεῖ· ἀνθρώπου γὰρ ἴδιον τὸ ἀγνοεῖν, καὶ μάλιστα ταῦτα...* — 44 (416). En n'exceptant pas le Saint-Esprit, le Christ a montré que, comme Verbe, il connaît cette heure, puisque c'est de lui que le Saint-Esprit reçoit ; d'ailleurs il connait le Père, il est dans le Père, donc il connaît cette heure. — 45 (417). Il connaît en tant que Verbe, mais ignore en tant qu'homme : *Οἱ δὲ φιλόχριστοι καὶ χριστοφόροι γινώσκομεν, ὡς οὐκ ἀγνοῶν ὁ λόγος, ᾗ λόγος ἐστίν, ἔλεγεν « οὐκ οἶδα ». οἶδε γάρ· ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον δεικνύς, ὅτι τῶν ἀνθρώπων ἴδιόν ἐστι τὸ ἀγνοεῖν, καὶ ὅτι σάρκα ἀγνοοῦσαν ἐνεδύσατο, ἐν ᾗ ὢν σαρκικῶς ἔλεγεν· οὐκ οἶδα... οὐκ οἶδε γὰρ σαρκί, καίπερ ὡς λόγος γινώσκων.* — 46 (421) : *ὥσπερ γάρ, ἄνθρωπος γενόμενος, μετὰ ἀνθρώπων πεινᾷ καὶ διψᾷ καὶ πάσχει, οὕτω μετὰ τῶν ἀνθρώπων, ὡς ἄνθρωπος, οὐκ οἶδε· θεϊκῶς δέ, ἐν τῷ πατρὶ ὡς λόγος καὶ σοφία, οἶδε καὶ οὐδέν ἐστιν, ὃ ἀγνοεῖ.* C'est ainsi que, comme homme, il demande où est Lazare, et, comme Dieu, il le ressuscite ; de même, à Césarée de Philippe, il interroge Pierre, comme homme, et, comme Dieu, il l'inspire. — 47 (421). Saint Paul savait qu'il avait été ravi en corps au ciel ; par modestie, il dit qu'il l'ignore ; ainsi a parlé le Christ. — 48 (424). Il a répondu ainsi en tant qu'homme, pour arrêter les interrogations des apôtres. — 49 (425). Ainsi le sens de ses paroles est : *ἐγὼ οἶδα, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὑμῶν γνῶναι.*

On voit combien d'interprétations différentes se succèdent dans ce passage ; plus tard, reprenant la même discussion dans sa deuxième

lettre à Sérapion, 9 (621-624), saint Athanase ne retient qu'une seule réponse : le Christ ignorait en tant qu'homme ; il avait voulu se charger de cette infirmité comme des autres afin de les guérir toutes : *Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ νομίζουσιν ἐκ τοῦ λέγειν « οὐδὲ ὁ υἱός », ὅτι ἀγνοῶν δηλοῖ, ὅτι κτίσμα ἐστίν· οὐκ ἔστι δὲ οὕτως· μὴ γένοιτο. Καὶ γὰρ ὥσπερ λέγων « ἔκτισέ με », ἀνθρωπίνως εἴρηκεν· οὕτως λέγων « οὐδὲ ὁ υἱός », ἀνθρωπίνως εἴρηκε. Καὶ τὸ αἴτιον τοῦ οὕτως εἰρηκέναι ἔχει τὸ εὔλογον· ἐπειδὴ γὰρ ἄνθρωπος γέγονεν, ὡς γέγραπται, ἀνθρώπων δὲ ἴδιον τὸ ἀγνοεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ πεινᾶν καὶ τὰ ἄλλα (οὐ γὰρ γινώσκουσιν, ἐὰν μὴ ἀκούσωσι καὶ μάθωσι), διὰ τοῦτο καὶ τὴν ἄγνοιαν τῶν ἀνθρώπων, ὡς ἄνθρωπος γεγονώς, ἐπιδείκνυται· πρῶτον μέν, ἵνα δείξῃ, ὅτι ἀληθῶς ἀνθρώπινον ἔχει σῶμα· ἔπειτα δέ, ἵνα καὶ τὴν ἄγνοιαν τῶν ἀνθρώπων ἐν τῷ σώματι ἔχων, ἀπὸ πάντων λυτρωσάμενος καὶ καθαρίσας, τελείαν καὶ ἁγίαν παραστήσῃ τῷ πατρὶ τὴν ἀνθρωπότητα.* — On peut comparer encore *Or.*, III, 38 (404 c) sur les interrogations posées par le Christ ; 51-53 (429-436) sur son progrès.

Saint Basile, dans sa lettre 236 à Amphiloque, explique *Mc.*, XIII, 32 ; à deux reprises (XXXII, 877 a et 880 ab) il l'interprète en ce sens que le Père seul est le principe de cette connaissance, 880 b : *οὐδεὶς οἶδεν, οὔτε οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' οὐδὲ ὁ υἱὸς ἔγνω, εἰ μὴ ὁ πατήρ· τουτέστιν, ἡ αἰτία τοῦ εἰδέναι τὸν υἱὸν παρὰ τοῦ πατρός.* Il affirme même très explicitement (880 a) que le Fils ne peut être rangé avec ses serviteurs parmi ceux qui ignorent : *ἡμεῖς δὲ ἡγούμεθα... τὸν υἱὸν μὴ συμπαραλαμβάνεσθαι τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις κατὰ τὴν ἄγνοιαν.* — D'autre part, il pense qu'on peut, sans s'écarter de la saine doctrine, expliquer l'ignorance par l'économie (l'incarnation), 877 c : *ὁ αἰτῶν οὐχὶ σὰρξ ἦν ἄψυχος, ἀλλὰ θεότης σαρκὶ ἐμψύχῳ κεχρημένη. Οὕτω καὶ νῦν τὸ τῆς ἀγνοίας ἐπὶ τὸν οἰκονομικῶς πάντα καταδεξάμενον καὶ προκόπτοντα παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις σοφίᾳ καὶ χάριτι λαμβάνων τις οὐκ ἔξω τῆς εὐσεβοῦς ἐνεχθήσεται διανοίας.*

Saint Grégoire de Nazianze. — Après avoir montré que le Christ devait connaître l'heure du jugement, puisqu'il en a décrit les signes avant-coureurs (Cf. Athan., *Or.* III, 42), saint Grégoire conclut qu'il ne l'ignore que comme homme, mais la connaît comme Dieu, *Or. Theol.*, IV, 15 (*PG.* XXXVI, 124) : *πῶς δαὶ τὰ μὲν πρὸ τῆς ὥρας ἀκριβῶς ἐπίσταται, καὶ τὰ οἷον ἐν χρόνῳ τοῦ τέλους, αὐτὴν δὲ ἀγνοεῖ τὴν ὥραν;... Ἢ πᾶσιν εὔδηλον, ὅτι γινώσκει μέν, ὡς θεός, ἀγνοεῖν δέ φησιν ὡς ἄνθρωπος, ἄν τις τὸ φαινόμενον χωρίσῃ τοῦ νοουμένου; τὸ γὰρ ἀπόλυτον εἶναι τοῦ υἱοῦ τὴν προσηγορίαν καὶ ἄσχετον, οὐ προσκειμένου τῷ υἱῷ τοῦ τινός, ταύτην ἡμῖν δίδωσι τὴν ὑπόνοιαν, ὥστε τὴν ἄγνοιαν ὑπολαμβάνειν ἐπὶ τὸ εὐσεβέστερον, τῷ ἀνθρωπίνῳ μὴ τῷ θείῳ ταύτην λογιζομένους.* Cette dernière remarque sur l'emploi absolu de *υἱός* (et non *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) est empruntée à saint Athanase (*Or.*, III, 43) et se retrouve chez saint Ambroise, *De fide*, V, 18, 221, et chez saint Cyrille d'Alexandrie, *Thes.* 22 (*PG*, LXXV, 372). A ceux que ne satisferait pas cette solution saint Grégoire en propose une autre : le Christ a voulu signifier que le Père était la source unique de cette connaissance : *Ibid.*, 16 (124 c).

Incidemment, dans le panégyrique de saint Basile, 43 (*PG*, XXXVI, 548) saint Grégoire dit que le progrès du Christ ne consistait que dans

l'exercice et la manifestation progressive de sa science : *ἐκεῖνός τε γὰρ προέκοπτε, φησίν, ὥσπερ ἡλικίᾳ, οὕτω δὴ καὶ σοφίᾳ καὶ χάριτι· οὐ τῷ ταῦτα λαμβάνειν αὔξησιν, τί γὰρ τοῦ ἀπ' ἀρχῆς τελείου γένοιτ' ἂν τελειότερον; ἀλλὰ τῷ κατὰ μικρὸν ταῦτα παραγυμνοῦσθαι καὶ παρεκφαίνεσθαι.*

Saint Grégoire de Nysse, pour prouver l'humanité du Christ, rappelle qu'il a souffert la faim, la soif, l'ignorance et que, par conséquent, il y a autre chose en lui que la divinité : *Contra Apollinar.*, 24 (*PG*, xlv, 1173-1176) : *εἰ γὰρ... τὸ φαινόμενον θεότης ἦν, πάντα ταῦτα ἡ θεότης πάσχει..., δίψης αἰσθάνεται, πρὸς τὴν συκῆν τρέχει, ἀγνοεῖ τοῦ δένδρου καὶ τῆς ὥρας τὴν καρποφορίαν, τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν οὐκ οἶδε... Ἆρα συντίθεται οἰκεῖα καὶ κατὰ φύσιν εἶναι τῇ προαιωνίᾳ θεότητι ταῦτα...; Πῶς δὲ καὶ ἀγνοεῖ ὁ ἔνσαρκος αὐτοῦ* (*Ἀπολιναρίου*) *θεὸς τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν ἐκείνην;...*

Saint Cyrille d'Alexandrie a souvent discuté cette question de la science humaine du Christ : *De Adorat. in spir.*, 6 (lxviii, 425-428); *In Zachar.*, 105 (lxxii, 252); *In Io.*, i (lxxiii, 165); ii (301. 337); *Thes.*, 22. 28 (lxxv, 368-380, 421-429); *De Trinit.*, vi (lxxv, 1069-1073); *Quod unus sit Christus* (lxxv, 1332); *Schol. de incarnat.*, 13 (lxxv, 1388): *Contra Nestor.*, 3 (lxxvi, 153, cf. 156); *Contra Orient.*, *Anath.* 4 (lxxvi, 341); *Contra Theodoret.*, *Anath.* 4 (lxxvi, 416); *Contra Anthropomorphitas*, 14 (*contra Agnoëtas*) (lxxvi, 1100-1104); *Ad Reginas*, ii. 17 (lxxvi, 1356); *Homil. Pasch.*, xvii, 2 (lxxvii, 776-780). La doctrine exposée dans ces passages peut se ramener à quelques thèses principales :

a) Le Christ est Dieu, et par conséquent il sait tout; Cyrille ne se lasse pas de répéter ce dogme; on le trouverait dans presque tous les passages cités ci-dessus.

b) Ce serait diviser le Christ que de dire qu'en lui le Dieu connaît, mais l'homme ignore; déjà dans sa xviie homélie pascale (en 429), saint Cyrille repoussait cette expression : *Μηδ' αὖ ἐκεῖνο φληνάφως τολμήσῃς εἰπεῖν, ὅτι τὸ προκόπτειν ἐν ἡλικίᾳ τε καὶ σοφίᾳ καὶ χάριτι, τῷ ἀνθρώπῳ προσάψομεν. Τοῦτο γάρ, οἶμαι, ἐστὶν ἕτερον οὐδὲν ἢ διελεῖν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν.* Il la condamne de nouveau dans sa défense du quatrième anathématisme contre les orientaux et contre Théodoret.

c) Par contre, il faut admettre que le Verbe, en s'incarnant, a pris l'humanité avec les infirmités qui lui sont propres et, en particulier, l'ignorance. Ce point est le plus délicat; il est donc nécessaire de citer les textes principaux avec quelque étendue : *De Trinit.*, vi (lxxv, 1069 cd) : *Φαίης δ' ἂν ὅτι καθάπερ ἐγῷμαι, ὡς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφαρμόσαιμεν ἂν τά γε εἰκότα φρονεῖν ἠρημένοι, καὶ τὸ μὴ εἰδέναι λέγειν αὐτὸν τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν ἐκείνην. — Φαίην ἄν, ἴσθι τοι, κατερυθριάσας οὐδέν. Πλεῖστος ὅσος ἡμᾶς οὐκ ἀβασανίστων ἐννοιῶν μονονουχὶ καὶ ὀφρῦσιν αὐταῖς διανεύων ἐσμός, δυσχερείας ἁπάσης ἐψιλωμένην καὶ ἀμαξιτὸν ὥσπερ τινὰ διαστείχειν κελεύει τὴν ἐπὶ τῷδε δόξαν. Εἴη γὰρ ἄν, οἶμαί που, τοῖς τῆς κενώσεως μέτροις οὐκ ἀσύμβατον τὸ τῆς ἀγνοίας σμικροπρεπές, οὐχὶ τῆς τοῦ λόγου φύσεως ἴδιον μειονέκτημα, καθὸ νοεῖται λόγος καὶ σοφία τοῦ πατρός.* *Ibid.* (1073 d), conclusion du livre : *Οὐκοῦν οὐχ ἑτέρως διακει-*

σόμεθα, φρονοῦντες ὀρθῶς, ἢ ὅτι, καὶ εἰ μεθ' ἡμῶν ἀγνοῆσαι λέγεταί τι κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀλλ' οὖν, ἐπείπερ ἐστὶ θεός, οἶδε πάντα τὰ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός. *Thes.*, 22 (369 d) : *Χρὴ δὲ οὐ διὰ τὴν τοιαύτην φωνὴν κατηγορεῖν τοῦ θεοῦ λόγου, καὶ ῥιψοκινδύνως ἄγνοιαν αὐτῷ προσάπτειν τινά· ἀλλὰ μᾶλλον θαυμάζειν αὐτοῦ τὴν φιλανθρωπίαν, οὐ παραιτησαμένου διὰ τὴν εἰς ἡμᾶς ἀγάπησιν εἰς τοσαύτην ἑαυτὸν ταπείνωσιν καταγαγεῖν, ὡς πάντα φορέσαι τὰ ἡμῶν, ὧν ἐν ὑπάρχει ἡ ἄγνοια.* *Ibid.* (373 a) : *Οὐκ ἀγνοῶν ὁ λόγος, ἢ λόγος ἐστὶ καὶ σοφία τοῦ πατρός, τὸ οὐκ οἶδά φησιν, ἀλλὰ δεικνύων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ ἀνθρώπινον, ᾧ μάλιστα πρέπει τὸ ἀγνοεῖν· ἴδιον γὰρ ἀνθρωπότητος τοῦτό γε. Ἐπειδὴ γὰρ τὴν ἡμῶν περιεβάλετο σάρκα, διὰ τοῦτο καὶ τὴν ἡμῶν ἄγνοιαν ἔχειν ἐσχηματίζετο.* *Ibid.* (373 d) : *Ὥσπερ οὖν συγκεχώρηκεν ἑαυτὸν ὡς ἄνθρωπον γενόμενον μετὰ ἀνθρώπων καὶ πεινῆν καὶ διψῆν καὶ τὰ ἄλλα πάσχειν, ἅπερ εἴρηται περὶ αὐτοῦ, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἀκόλουθον μὴ σκανδαλίζεσθαι, κἂν ὡς ἄνθρωπος λέγῃ μετ' ἀνθρώπων ἀγνοεῖν, ὅτι τὴν αὐτὴν ἡμῖν ἐφόρεσε σάρκα. Οἶδε μὲν γὰρ ὡς σοφία καὶ λόγος ὢν ἐν πατρί· μὴ εἰδέναι δέ φησι δι' ἡμᾶς καὶ μεθ' ἡμῶν ὡς ἄνθρωπος.* *Aduers. Anthrop.*, 14 (LXXVI, 1101) : *Ἀναγκαῖον ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν φάναι τε, ὅτι πεφόρηκε μὲν ὁ μονογενὴς λόγος τοῦ θεοῦ μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος καὶ πάντα τὰ αὐτῆς, δίχα μόνης τῆς ἁμαρτίας. Μέτροις δὲ ἀνθρωπότητος πρέποι ἂν εἰκότως καὶ τὸ ἀγνοεῖν τὰ ἐσόμενα· οὐκοῦν, καθ' ὃ μὲν νοεῖται θεός, οἶδε πάντα ὅσα καὶ πατήρ· καθ' ὅ γε μὴν ἄνθρωπος ὁ αὐτός, οὐκ ἀποσείεται τὸ καὶ ἀγνοῆσαι δοκεῖν, διὰ τὸ πρέπειν τῇ ἀνθρωπότητι. Ὥσπερ δὲ αὐτὸς ὢν ἡ ζωὴ πάντων καὶ δύναμις τροφὴν σωματικὴν ἐδέχετο, τὸ τῆς κενώσεως οὐκ ἀτιμάζων μέτρον, ἀναγέγραπται δὲ καὶ ὑπνῶν καὶ κοπιάσας· οὕτω καὶ πάντα εἰδὼς τὴν πρέπουσαν τῇ ἀνθρωπότητι ἄγνοιαν οὐκ ἐρυθριᾷ προσνέμων ἑαυτῷ. Γέγονεν γὰρ αὐτοῦ πάντα τὰ τῆς ἀνθρωπότητος δίχα μόνης τῆς ἁμαρτίας. Ἐπειδὴ δὲ τὰ ὑπὲρ ἑαυτοὺς οἱ μαθηταὶ μανθάνειν ἤθελον, σκήπτεται χρησίμως τὸ μὴ εἰδέναι καθ' ὃ ἄνθρωπος, καί φησι μηδὲ αὐτοὺς εἰδέναι τοὺς κατ' οὐρανὸν ὄντας ἁγίους ἀγγέλους, ἵνα μὴ λύπωνται ὡς μὴ θαρρηθέντες τὸ μυστήριον.*

L'un des plus récents et des plus compétents historiens de saint Cyrille (J. Mahé, art. *Saint Cyrille*, dans *DT*, p. 2513) interprète ainsi ces textes : « Cyrille reconnaît la *réalité* de la croissance corporelle, des fatigues, des souffrances, etc.; mais il ne veut admettre qu'une augmentation *apparente* de science et de sagesse : le Verbe incarné n'a jamais pu rien ignorer; il a *fait semblant* d'ignorer en raison de son humanité, ou bien il a proportionné à son âge la *manifestation* de sa science. » Cette interprétation me semble inexacte : on peut, il est vrai, invoquer en sa faveur un bon nombre d'expressions, dans les textes mêmes que nous venons de citer (*ἄγνοιαν ἔχειν ἐσχηματίζετο, ἀγνοῆσαι δοκεῖν, σκήπτεται τὸ μὴ εἰδέναι*); mais je ne pense pas qu'on rende ainsi justice au principe invoqué avec insistance par saint Cyrille : « Le Verbe de Dieu a pris, avec l'humanité, toutes les infirmités humaines, sauf le péché »; « nous devons admirer sa bonté en ce que, par amour pour nous, il n'a pas refusé de descendre à un tel abaissement, que de porter toutes nos misères, au nombre desquelles est l'ignorance. » On comprend mal l'insistance de

saint Cyrille à nous rappeler, à propos de l'ignorance du Christ, ses abaissements volontaires, à nous provoquer à l'admiration et à l'amour, s'il n'y a ici, en effet, qu'apparence et faux semblant.

On interprétera, pensons-nous, plus exactement cette doctrine en concevant cette ignorance humaine comme réelle, mais comme étant, pour ainsi dire, à la surface de la vie du Christ; quiconque pénétrera plus avant rencontrera la divinité et sa science infinie[1]. Ce n'est pas, certes, que l'humanité ne soit qu'une façade, une apparence; c'est une nature très réelle, mais dont le Verbe divin se sert comme d'un instrument (*Thes.*, 28, LXXV, 429 c) et dans laquelle il révèle sa divinité (*ibid.*, 428 b). A son gré, il y manifeste l'ignorance propre aux hommes, ou il y fait transparaître la science d'un Dieu : ainsi, il savait, comme Dieu, le jour du jugement et il eût pu répondre comme tel; mais, d'autre part, l'ignorance humaine, dont il s'était chargé comme de nos autres infirmités, lui donnait le droit de répondre comme il l'a fait : *Thes.*, 22 (LXXV, 376 c et 377 b); *De Trinit.*, VI (LXXV, 1069-1073).

D'après le même principe est interprété le progrès de la science du Christ : saint Cyrille ne le représente jamais comme la manifestation progressive d'une science *humaine* parfaite dès l'origine; c'est pour lui un progrès réel, comme est réelle l'ignorance dans l'humanité du Christ enfant : *Thes.*, 28 (LXXV, 424 b, c, d; 425 b, cd; 429 a, bc); *Schol. de incarn.*, 13 (LXXV, 1388 b); *Hom. Pasch.*, XVII, 2 (LXXVII, 776 c) : *Ἦν, ὡς ἔφην, καὶ ἐν ἀνθρωπότητι θεός, ἐφιεὶς μὲν φύσει τῇ καθ' ἡμᾶς τὸ διὰ τῶν ἰδίων ἔρχεσθαι νόμων, ἀνασώζων δὲ μετὰ τούτου τῆς θεότητος τὸ εἰλικρινές.* C'est aussi la manifestation progressive de la *divinité du Verbe* resplendissant de plus en plus dans son humanité : *Thes.*, 28 (LXXV, 428 a, b, c) : *Οὐχ ἡ σοφία προέκοπτεν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τὸ ἀνθρώπινον. Ἀποκαλυπτομένης γὰρ καὶ φανερουμένης ὁσήμεραι τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ, ἀεὶ θαυμαστότερος παρὰ τοῖς ὁρῶσιν ἐγίνετο.*

THÉODORET, *Contra anathem.* IV, (*PG*, LXXVI, 409-412) : il y a beaucoup de paroles du Christ qu'on ne peut rapporter à la divinité du Christ, mais à son humanité, en particulier celle où il affirme son ignorance : dire qu'il n'ignorait pas le jour du jugement serait l'accuser de mensonge; dire qu'il l'ignorait comme Dieu serait impie : *Πῶς δ' ἂν κληθείη σοφία ἡ τὸ τῆς ἀγνοίας ἔχουσα πάθος; πῶς δ' ἂν ἀληθεύσειε λέγων ἔχειν τὰ τοῦ πατρὸς πάντα, τοῦ πατρὸς οὐκ ἔχων τὴν γνῶσιν· μόνος γάρ, φησίν, οἶδεν ὁ πατὴρ τὴν ἡμέραν ἐκείνην. Πῶς δ' ἂν εἰκὼν ἀπαράλλακτος εἴη τοῦ γεννήσαντος, μὴ πάντα ἔχων τοῦ γεννήσαντος; Εἰ μὲν οὖν ἀληθεύει λέγων ἀγνοεῖν, ταῦτ' ἄν τις*

1. C'est en ce sens que saint Béat (cité *infra*, p. 464, n. 2) compare le Christ et ses deux vies, divine et humaine, au livre écrit « intus et foris »; l'ignorance humaine est écrite à la surface; la science divine, à l'intérieur. — On se rappelle aussi l'expression de saint Paul, *Phil.*, II, 7 : (le Christ) « ayant été trouvé homme par ses dehors », *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.*

ὑπολάβοι περὶ αὐτοῦ. Εἰ δὲ οἶδε τὴν ἡμέραν, κρύπτειν δὲ βουλόμενος ἀγνοεῖν λέγει, ὁρᾷς εἰς ποίαν βλασφημίαν χωρεῖ τὸ συναγόμενον; ἡ γὰρ ἀλήθεια ψεύδεται... οὐκ ἄρα τοῦ Θεοῦ λόγου ἡ ἄγνοια, ἀλλὰ τῆς τοῦ δούλου μορφῆς, τῆς τοσαῦτα κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ γινωσκούσης, ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα θεότης ἀπεκάλυψε. Cf. *Haeret. fabul.*, v, 13 (LXXXIII, 497).

Dans l'*Eranistes*, II (LXXXIII, 149-152 surtout 152 c) Théodoret démontre par le progrès du Christ en science la réalité de son âme raisonnable. Cf. N. GLOUBOKOVSKY, *Blajennui Theodorit*, I, p. 76 (Moscou, 1890).

SAINT HILAIRE écarte en général toute ignorance du Christ (v. *infra*); cependant, dans deux passages d'une authenticité douteuse, il admet que le Christ, en tant qu'homme, a ignoré, de même qu'il a pleuré, dormi, etc. : *De Trinit.*, IX, 75 (*PL*, X, 342); X, 8 (X, 350, n. j) cf. les notes de Coustant sur ces deux passages.

SAINT AMBROISE, sans l'adopter pour son compte, rapporte cette opinion, *De Fide*, V, 18, 221 (XVI, 694) : « Sunt tamen plerique non ita timidiores, ut ego; malo enim alta timere quam sapere; sunt tamen plerique eo freti, quod scriptum est : « Et Iesus proficiebat aetate et sapientia et gratia apud Deum et homines », qui dicant confidenter quod secundum diuinitatem quidem ea quae futura sunt, ignorare non potuit, sed secundum nostrae condicionis assumptionem ignorare se quasi filium hominis ante crucem dixit. »

Il est remarquable que saint Ambroise adopte, dans le *De Incarnat. sacram.*, 7, 71-74 (XVI, 836-837) l'interprétation qu'il a écartée dans le *De Fide* : « Dicit ergo : ... sensu hominis animam meam dixi esse turbatam; sensu hominis esuriui; sensu hominis rogaui, qui rogantes exaudire consueui; sensu hominis profeci, sicut scriptum est : « Et Iesus proficiebat... » Per quem autem sensum Esaias dixit : « Patrem puer nesciebat aut matrem » ?... Sapientiam enim Dei futura et occulta non fallunt; expers autem agnitionis infantia per humanam utique imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat. »

SAINT FULGENCE interprète comme saint Ambroise le texte d'Isaïe, et s'en sert pour prouver que le Christ avait réellement une âme humaine, *Ad Trasimund.*, I, 8 (LXV, 231) : « Anima igitur humana, quae rationis capax naturaliter facta est, bonum malumque in infante Christo nescisse dicitur, quae secundum euangelicam ueritatem in puero Iesu sapientia et gratia profecisse narratur. »

Il admet d'autre part, ce qui n'est aucunement contradictoire, que l'âme du Christ a eu une pleine connaissance de sa divinité : *Epist.* XIV, 26 sqq. (415-424 en particulier 416) : « Perquam uero durum est, et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus animam Christi non plenam suae deitatis habere notionem, cum qua naturaliter unam creditur habere personam. » Il ajoute très justement que l'âme du Christ ne connaît pas la divinité comme la divinité se connaît elle-même : 31 (420)[1].

1. On peut rapprocher de ces auteurs ceux qui, sans admettre

Tous ces textes n'ont pas la même portée : le passage que nous avons cité de saint Grégoire de Nazianze est interprété par Euloge d'Alexandrie et saint Jean Damascène en cesens que l'ignorance ne convient à l'humanité du Christ que si, par abstraction, on l'isole de la divinité, et cette interprétation est vraiment probable. On n'invoquera pas non plus ici l'autorité de saint Basile, qui préfère manifestement écarter toute ignorance, ni celle de saint Hilaire, dont le texte est trop incertain.

On pourra du moins retenir, comme ayant reconnu une ignorance réelle dans l'humanité du Christ, saint Irénée, saint Eustathe d'Antioche, saint Athanase (au moins dans la lettre à Sérapion), saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, saint Ambroise (dans le *De Incarnat. sacram.*), saint Fulgence. Cette ignorance sert à plusieurs d'entre eux (saint Grégoire de Nysse, Théodoret, saint Ambroise, saint Fulgence) pour prouver contre les Apollinaristes la réalité de l'âme humaine du Christ.

Plusieurs aussi, saint Athanase et saint Cyrille, invoquent ici un principe christologique et sotériologique qui leur est cher : le Christ a pris toutes nos misères humaines sauf le péché, afin de purifier entièrement notre humanité et de la présenter à son Père pure et sainte.

Il faut remarquer enfin, — et ce point est essentiel si l'on ne veut pas défigurer toute la doctrine des Pères, — qu'ils n'admettent pas simplement que le Christ ait ignoré, mais qu'il savait en tant que Dieu, et qu'il ignorait en tant qu'homme; parler et penser autrement, ce serait, comme le répète saint Cyrille, diviser le Christ. Théodoret ayant dit imprudemment que « la forme de l'esclave ne savait que ce que Dieu lui révélait », Cyrille répond (LXXVI, 416 d) : « Dire que la forme de l'esclave reçoit du Dieu qui habite en elle une révélation, et une révélation limitée, c'est faire de l'Emmanuel un prophète, un homme qui porte Dieu, et rien de plus. »

explicitement l'ignorance humaine du Christ, ont enseigné du moins le progrès de sa science humaine :

SAINT EPIPHANE, *Haeres.*, LXXVII, 26 (*PG*, XLII, 677) : *ὁ ὢν δὲ σοφία πατρὸς πῶς προέκοπτεν ἐν σοφίᾳ, εἰ ἀλλότριον ἦν τὸ σκεῦος τοῦ ἀνθρωπίνου; Καὶ εἰ ἄνευ νοὸς ἐτύγχανε, πῶς σοφία ἐν ψυχῇ καὶ σώματι προέκοπτε;*

Dans l'*Ancorat*, 40 (XLIII, 89) ce progrès semble réduit à une manifestation progressive.

SAINT PROCLUS, *Epist.* II, ad Armenos, 14 (*PG*, LXV, 869) : *αὐτός ἐστιν ὁ εἷς καὶ μόνος υἱός, ὁ πρὶν τὸν Ἀβραὰμ γενέσθαι ὤν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων προκόψας σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ κατὰ σάρκα, ἔχει γὰρ ἀεὶ ἡ θεότης αὐτοῦ τὸ τέλειον.*

En exposant ci-dessus la doctrine de saint Cyrille, qui est de toutes la plus explicite, nous avons montré l'intime cohésion de ces différentes thèses; nous y reviendrons plus bas en concluant cette discussion.

B) A côté de cette réponse, on trouve dans la théologie du IVe et du Ve siècles une solution toute différente : le Fils n'a pas ignoré le jour du jugement, mais il l'a tu pour différentes raisons.

Les Pères qui raisonnent ainsi montrent d'abord que le Seigneur connaissait ce jour : ils le prouvent soit par le contexte, en rappelant la description qui est faite des signes précurseurs du jugement dans ce passage de l'évangile, soit par des principes plus généraux : le Fils connaissait parfaitement le Père, il est son image, etc. On trouve un exemple de cette argumentation dans le passage de saint Athanase analysé ci-dessus, *Orat.* III, 42, 44 (XXVI, 412, 416); cf. Basile, *Epist.* 236 (XXXII, 877); Greg. Naz., *Or. theol.* IV, 15 (XXXVI, 124); Epiphan., *Ancor.*, 19 (XLIII, 52); *Haeres.* LXIX, 43 (XLII, 269); Jean Chrysost., *In Matth. hom.* 77 (LVIII, 703); Hilar., *De Trinit.*, IX, 71 (X, 337); Ambros., *De fide*, V, 16, 194 sqq. (XVI, 688); Hieron., *In Matth.* IV (XXVI, 181); August., *Enarr. in Ps.* 36 (XXXVI, 355).

Ce point acquis, ils proposent diverses explications de cette phrase : le Seigneur a voulu faire entendre que le Père est la seule source de cette science [1]; il ne connaissait ce jour que d'une science spéculative et non d'une science pratique [2]; dire qu'il ne savait pas ce jour, signifiait seulement qu'il ne le faisait pas savoir [3]; il a parlé ainsi par prudence, afin d'arrêter les interrogations indiscrètes des apôtres [4]. Cette réponse est celle qui est le plus souvent donnée; saint Cyrille d'Alexandrie la complète en la joignant à la solution précédemment étudiée : c'est par prudence que le Christ

1. BASIL., *Epist.* 236 (XXXII, 880); GREG. NAZ., *Orat.*, *theol.*, IV, 16 (XXXVI, 124); AMPHILOCH., *Fr.* 6 (XXXIX, 104); DIDYM., *De trinit.*, III, 22 (XXXIX, 920). Dans son commentaire sur les psaumes, Didyme explique cette parole du Christ comme une locution figurée, analogue à celles qui prêtent à Dieu l'oubli, le regret, la colère : *In ps.*, 68, 6 (1452, 1453).

2. EPIPHAN., *Ancor.*, 20, 21 (XLIII, 53-57); *Haeres.* LXIX, 45-47 (XLII, 272-276).

3. HILAR., *De trinit.*, IX, 71 (X, 338); AUGUST., *Enarr. in ps.* 6 (XXXVI, 90); 36 (XXXVI, 355); *De diuers. quaest.* 83, LX (XL, 48).

4. ATHAN., *Orat.*, III, 47-49 (XXVI, 421-425); Ps. BASIL., *Contra Eunom.*, IV (XXIX, 696); CHRYSOST., *In Mt. hom.* 77 (LVIII, 702-703); HIERON., *In Mt.*, IV (XXVI, 181).

a parlé ainsi, et il avait le droit de le faire parce que, s'étant incarné, il avait pris les faiblesses de la chair [1].

Ainsi qu'on le voit, l'exégèse patristique du IV[e] et du V[e] siècles est loin d'être unanime sur ce texte : l'ignorance qui y semble attribuée au Seigneur est pour certains une faiblesse humaine; pour d'autres elle n'est qu'une apparence; bien plus, ces deux solutions peuvent être présentées par le même auteur (p. ex. saint Ambroise) et même dans le même ouvrage (3[e] discours de saint Athanase). On peut dire cependant que la première solution se rencontre surtout chez les Pères grecs, tandis que la deuxième est préférée des Pères latins.

Pour savoir s'il nous est encore loisible aujourd'hui de choisir l'une ou l'autre de ces interprétations, il nous faut poursuivre l'étude de cette question chez les Pères et les théologiens postérieurs.

§ 2. — L'hérésie des Agnoètes et sa condamnation.

Deux points ici sont à étudier : nous devons d'abord rechercher si l'hérésie des agnoètes est, en effet, identique à la doctrine des Pères exposée ci-dessus, ainsi que l'a cru Petau (*De Incarn.*, XI, 1, 15), ou si du moins les condamnations portées contre cette hérésie n'ont pas atteint en même temps cette doctrine.

1. Les agnoètes proprement dits sont des monophysites, qui, sous la conduite du diacre Thémistius, se séparèrent du patriarche monophysite d'Alexandrie, Timothée : LIBERAT., *Breuiar.*, 19 (*PL*, LXVIII, 1034); LEONT. BYZ., *De sectis*, V (*PG*, LXXXVI, 1232 d); TIMOTH. PRESB., *De recept. haeret.* (LXXXVI, 41 b, 53 d, 57 c); IOAN. DAMASC., *Haeres.* 85 (XCIV, 756 b) : *Ἀγνοῆται οἱ καὶ Θεμιστιανοί· οἱ ἀγνοεῖν ἀσεβῶς καταγγέλλοντες τὸν Χριστὸν τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως, καὶ δειλίαν αὐτοῦ καταγράφοντες. Οὗτοι δὲ ἀπόσχισμα τῶν Θεοδοσιανῶν εἰσιν. Ὁ γὰρ Θεμίστιος, ὃς ἐγένετο αὐτῶν αἱρεσιάρχης, μίαν ἐπὶ Χριστοῦ φύσιν σύνθετον ἐπρέσβευεν.*

Il ne saurait être question de confondre la doctrine de ces hérétiques avec celle des Pères : n'admettant qu'une nature dans le Christ, Thémistius et ses partisans ne pouvaient dire qu'il ignorait comme homme et savait comme Dieu; d'après eux, sa nature divine, en se

1. *Thes.*, 22 (LXXV, 376 c) : *Οὐκ ἀγνοεῖ τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν τῆς ἑαυτοῦ παρουσίας ὁ υἱός, ᾗ λόγος ἐστὶ καὶ σοφία, ἀλλ' ἵνα μὴ λύπην ἐντέκῃ τοῖς μαθηταῖς, ὡς οὐ θελήσας ἀποκρίνεσθαι τῇ παρ' αὐτῶν προσενεχθείσῃ πεύσει, τὸ οὐκ οἶδα φησιν ὡς ἄνθρωπος, ἐξουσίαν ἔχων καὶ τοῦ εἰπεῖν διὰ τὸ γενέσθαι σάρξ, καθὸ γέγραπται, καὶ τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας ἰδιοποιήσασθαι.* Cf. *Ibid.*, 372 a, 376 b, 377 b, 377 d, 380 ab.

mêlant à sa nature humaine, avait perdu son omniscience. Cf. la note du P. Garnier sur Libérat (*PL*, LXVIII, 1036) : « dicti sunt Agnoëtae, censitique inter haereticos, non quia negabant cognitam fuisse Christo, ut homini, supremam diem, id enim abnuerunt plurimi Patres; sed quod id consequens putarent ex consubstantialitate Christi nobiscum, in quo fallebantur; quamquam haeretici forsan dicti sunt, non quia id sentirent, sed quod ea sententia facerent haereticorum dissidium. »

Dans la lettre où il approuve la réfutation des agnoètes monophysites par Euloge, saint Grégoire écrit qu'on ne peut être agnoète sans être nestorien : « quiquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest » (*PL*, LXXVII, 1098); on ne conclura pas de là que les Nestoriens eux aussi étaient appelés agnoètes (VACANT, *art. cité*, p. 588), mais que l'agnoétisme n'était logiquement compatible qu'avec le nestorianisme. On ne pouvait, en effet, sans inconséquence, attribuer l'ignorance à la divinité, comme le faisaient les monophysites, mais on pouvait l'imputer à l'homme choisi de Dieu et uni à lui, tel que le concevaient les Nestoriens. C'est une erreur de ce genre que répudie et anathématise Leporius dans son *Libellus emendationis* (*PL*, XXXI, 1229); à n'en lire qu'une phrase, il peut sembler que l'erreur qu'il désavoue ne diffère pas de la doctrine de saint Athanase et de saint Cyrille[1], mais on est amené à une autre conclusion, si l'on considère soit les positions qu'il tient encore relativement à la science du Christ[2], soit l'ensemble de la christologie nestorienne qu'il professait et qu'il répudie : le Christ, tel qu'il se le représentait, n'était qu'un « homme parfait », se développant et méritant « sans aucun secours de la divinité[3] »; quoi de plus contraire à la christologie de saint

1. *Libell.*, 10 (1229) : « Tunc dixi, immo ad obiecta respondi, Dominum nostrum Iesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non praesumo, uerum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam; quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum. »

2. *Ibid.*, 6 (1225) : « Et quia omnes infirmitates nostras, id est naturae nostrae, portauit, et uere secundum carnem suscipiens in se affectus nostros, ad probationem ueri hominis, currente in eodem nihilominus cursu nostrae mortalitatis, potestate scilicet, non necessitate, aetate et sapientia, euangelista testante, profecit, esuriuit, sitiuit, fatigatus est, flagellatus est, crucifixus est, mortuus est, resurrexit. » — Ce qui est remarquable dans cette phrase, c'est moins encore l'affirmation du progrès du Christ, que le principe général auquel on le rattache : il s'est chargé de toutes nos infirmités; c'est la thèse même de saint Athanase et de saint Cyrille.

3. *Ibid.*, 9 (1228) : « Simili deuians errore subiunxi, Christum Dominum nostrum sic omnia quae erant passionum impleuisse, ut in nullo quasi perfectus homo a diuinitatis auxilio iuuaretur : uolens scilicet ita in Christo hominem assignare perfectum, quo et alienum ab his passionibus Verbum Patris assererem ; et solum per se hominem egisse

Cyrille, d'après laquelle l'humanité du Christ est tout imprégnée par la divinité (*De Incarn.*, LXXV, 1213 b)?

En résumé, la christologie soit monophysite soit nestorienne donne à cette thèse de l'ignorance humaine du Christ une portée qu'elle ne pouvait avoir chez les Pères : ceux-ci, en effet, n'accordent jamais purement et simplement que le Christ ait ignoré, mais seulement qu'il ignorait comme homme et savait comme Dieu; et les monophysites agnoètes et les nestoriens ont abandonné cette position : les premiers font peser l'ignorance sur la divinité même; les seconds, en niant l'unité personnelle du Christ, isolent le fils de l'homme du Fils de Dieu et le livrent à l'ignorance [1].

2. Les principaux documents contre les agnoètes sont :

a) Le *Libellus emendationis* de Leporius. V. *supra*, p. 459.

b) La lettre d'EULOGE, patriarche d'Alexandrie, contre des moines palestiniens, monophysites et agnoètes (dernières années du VIe siècle).

Le texte de cette lettre est perdu; nous la connaissons par le long résumé qu'en donne PHOTIUS, *Cod.* 230 (*PG*, CIII, 1080-1084). EULOGE nie toute ignorance dans le Christ et pense que son humanité connaissait tout le présent et tout l'avenir : *Οὔτε κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, πολλῷ δὲ μᾶλλον οὐδὲ κατὰ τὸ θεῖον ἀγνοεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν οὔτε τὸν τάφον τοῦ Λαζάρου, οὔτε τὴν τελείαν ἡμέραν διατείνεται. οὔτε γὰρ τὸ ἀνθρώπινον, εἰς μίαν ὑπόστασιν συνελθὸν τῇ ἀπροσίτῳ καὶ οὐσιώδει σοφίᾳ, ἀγνοήσει ἄν τι, ὥσπερ οὐδὲν τῶν παρόντων, οὕτω δὴ οὐδὲ τῶν μελλόντων.* Les interrogations du Christ ne sont que des figures de langage, comme celles qui sont prêtées à Dieu lui-même (p. ex. à Adam : Où es-tu? à Caïn : où est Abel?) [2], de même aussi la phrase sur le jour du jugement; on peut aussi, avec saint Cyrille et saint Grégoire de Nazianze, entendre cette phrase en ce sens que l'ignorance est conçue comme une propriété

haec omnia possibilitate naturae mortalis, sine aliquo deitatis adiutorio probare conabar. »

1. L'opposition de la doctrine de saint Cyrille et de celle des nestoriens en ce point apparaît clairement dans la réfutation du sentiment de Nestorius sur le progrès du Christ : *Contra Nestor.*, III, 4 (LXXVI, 153 b).

2. Il est assez curieux de comparer cette argumentation au texte de l'*Eranistes*, où THÉODORET écarte cette parité (LXXXIII, 149 b); après avoir prouvé par les interrogations du Christ la réalité de son âme humaine, il écarte l'objection qu'on tire des interrogations prêtées à Dieu par l'A. T. : *Πολλὴ τῶν οἰκονομιῶν ἡ διαφορά. ἐν μὲν γὰρ τῇ παλαιᾷ λόγων τοιούτων οἰκονομία, ἐνταῦθα δὲ καὶ πραγμάτων.*

naturelle de l'humanité du Christ, si, par une abstraction de l'esprit, on la considère formellement comme humanité : *Ἴδιον δὲ γνώρισμα ψιλῆς ἀνθρωπότητος ἡ ἄγνοια. κατὰ τοῦτο ῥηθείη ἂν ἐπὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀνθρωπότητος, ὡς ἁπλῶς ἀνθρωπότητος, θεωρεῖσθαι τὴν ἄγνοιαν*[1]. Si quelques-uns des saints Pères ont attribué l'ignorance à l'humanité du Christ, ils n'ont pas donné cela comme un dogme (*οὐχ ὡς δόγμα τοῦτο προήνεγκαν*), ils s'en sont servi seulement pour écarter une objection arienne; au reste on peut aussi avec piété entendre leur langage au figuré.

Cette lettre contient deux renseignements intéressants : Euloge estime qu'on ne peut, sans une « témérité dangereuse », attribuer l'ignorance à la divinité ni à l'humanité du Christ[2]; il reconnaît que, dans la controverse anti-arienne, certains des saints Pères ont été d'un sentiment différent[3].

Il pense, et peut-être avec raison (v. *supra*, p. 456) pouvoir s'appuyer sur saint Grégoire de Nazianze; il invoque aussi l'autorité de saint Cyrille d'Alexandrie, mais d'ailleurs il corrige le principe de sa doctrine : le Christ a pris sur lui toutes nos infirmités; Euloge ne veut plus l'entendre au sens propre que des infirmités corporelles, comme la faim et la soif (1081 b).

c) En 600, saint Grégoire le Grand, à qui Euloge avait communiqué sa lettre, adhéra sans réserve à sa doctrine, dans laquelle il déclara reconnaître la tradition latine : *Ep.* 39 (*PL*, LXXVII, 1096-1099) : « De doctrina uestra contra haereticos, qui dicuntur Agnoitae, fuit ualde, quod admiraremur; quod autem displiceret, non fuit... Ita autem doctrina uestra per omnia Latinis concordauit, ut mirum mihi non esset, quod in diuersis linguis Spiritus non fuerit diuersus... De eo uero, quod scriptum est : Quia diem et horam neque Filius neque angeli sciunt, omnino recte uestra sanctitas sensit, quoniam non ad eumdem Filium, iuxta hoc quod caput est, sed iuxta corpus eius, quod sumus nos, est certissime referendum... Et hoc intellegi subtilius potest, quia incarnatus Unigenitus, factusque pro nobis homo perfectus, in natura quidem humanitatis nouit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis nouit. »

Après avoir ainsi expliqué les principaux textes objectés, saint Grégoire pose une dernière question particulièrement grave, mais qu'il ne résout pas : « Ad haec uero mihi idem communis filius Anatolius diaconus respondit aliam quaestionem, dicens : Quid si obiciatur

1. On retrouve un peu plus tard la même thèse et la même interprétation de saint Grégoire de Nazianze chez saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, III, 21 (XCIV, 1084).

2. *Οὔτε γὰρ κατὰ τὴν θεότητα οὔτε κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα τὴν ἄγνοιαν λέγειν ἐπ' αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) θράσους ἐπισφαλοῦς ἠλευθέρωται.*

3. Il ajoute, il est vrai : *Εἰ δὲ κατὰ ἀναφορὰν κἀκείνους δοίη ταῦτά τις εἰπεῖν, τὸν εὐσεβέστερον λόγον ἀποδέξεται*, mais il n'ose lui-même en donner cette interprétation bénigne.

mihi, quia sicut immortalis mori dignatus est, ut nos liberaret a morte, et aeternus ante tempora fieri uoluit temporalis, ita Dei sapientia ignorantiam nostram suscipere dignata est, ut nos ab ignorantia liberaret? Sed ad haec ei necdum respondi, quia graui nunc usque infirmitate detentus sum. » Dans cette doctrine objectée par Anatole on aura reconnu une idée chère à saint Athanase et à saint Cyrille; il est fâcheux que saint Grégoire n'ait pas pu la discuter.

Ce document, comme le précédent, condamne directement les hérétiques agnoètes, et leur oppose la doctrine augustinienne de la science humaine du Christ; on ne peut dire cependant que le sentiment de saint Athanase et de saint Cyrille soit condamné; il est laissé de côté et semble ignoré par le pape; le principe dont s'inspirent ces Pères est mentionné à la fin de la lettre, mais saint Grégoire s'abstient de le discuter et de le juger.

Il est inutile de remarquer que cette lettre n'a rien d'une définition dogmatique.

d) Saint Sophrone, patriarche de Jérusalem (de 634 à 638), dans la lettre qu'il écrivit à Sergius de Constantinople en prenant possession de son siège, condamne, entre autres hérétiques, Thémistius, le chef des agnoètes (*PG*, LXXXVII, 3192-3193); voici le passage essentiel de cette condamnation :

Εἰ μὴ γὰρ ἠγνόει τῶν οἰκείων λόγων τὴν δύναμιν, οὐκ ἂν τὴν ὀλέθριον ἄγνοιαν τέτοκε, καὶ τοῦ τῆς ἀγνοίας ἄγους θερμῶς ὑπερήσπιζεν, ἀγνοεῖν τὸν Χριστόν, οὐ καθὸ θεὸς ὑπῆρχεν ἀίδιος, ἀλλὰ καθὸ γέγονεν κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος, τὴν ἡμέραν τῆς συντελείας καὶ κρίσεως ἐξ ἀφρόνων φρενῶν ἐρευγόμενος, καὶ ψιλὸν αὐτὸν ἐργαζόμενος ἄνθρωπον· καὶ ταῦτα τερατείαν ἐπιφημίζων ἑαυτῷ τὴν ἀκέφαλον, καὶ φύσιν μίαν αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ φανταζόμενος σύνθετον.

La doctrine visée ici est bien l'hérésie des agnoètes monophysites : ils n'admettent dans le Christ qu' « une nature composée », et, par suite, en supposant le Christ ignorant, ils en font un « pur homme ». Ceci ne touche pas la doctrine des Pères grecs.

Conclusion. — Cette étude des agnoètes et des condamnations dont ils ont été l'objet nous mène aux conclusions suivantes :

a) La doctrine que nous avons trouvée chez beaucoup de Pères grecs est totalement différente de celle des agnoètes : ces hérétiques, étant ou monophysites ou nestoriens, imposent au Christ une ignorance entière, dont jamais les Pères ne l'ont chargé.

b) Les condamnations portées contre les agnoètes n'atteignent pas la doctrine des Pères : seul Euloge d'Alexandrie l'écarte comme téméraire, tout en reconnaissant qu'elle a été défendue, en effet, par certains Pères. On ne saurait donner au sentiment de ce patriarche la valeur d'une définition.

On remarquera d'ailleurs que, même après la condamnation de l'hérésie des agnoètes, la doctrine patristique de l'ignorance humaine du Christ est librement défendue ; elle l'est en Afrique par saint Fulgence (*supra*, p. 455), elle l'est en Orient par l'auteur anonyme, mais très orthodoxe, du *De sectis* attribué à Léonce de Byzance (entre 579 et 607, d'après Loofs, *RE*, xi, p. 395,34) : après avoir rappelé les discussions soulevées parmi les monophysites au sujet de la science du Christ, il rapporte que le concile (de Chalcédoine) refusa de s'en occuper, que « la plupart des Pères, ou même presque tous, semblent professer l'ignorance du Christ », que la réalité de sa nature humaine nous conduit au même résultat, et de même l'évangile :

De sectis, x, 3 (LXXXVI, 1264 a) : *Ἡμεῖς δὲ λέγομεν, ὅτι οὐ δεῖ πάνυ ἀκριβολογεῖν περὶ τούτων· τοιγαροῦν οὐδὲ ἡ σύνοδος τοιοῦτο ἐπολυπραγμόνησε δόγμα. Πλὴν ἰστέον, ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν πατέρων, σχεδὸν δὲ πάντες, φαίνονται λέγοντες αὐτὸν ἀγνοεῖν. Εἰ γὰρ κατὰ πάντα λέγεται ἡμῖν ὁμοούσιος, ἀγνοοῦμεν δὲ καὶ ἡμεῖς, δηλονότι δὲ καὶ αὐτὸς ἠγνόει. Καὶ ἡ γραφὴ δὲ λέγει περὶ αὐτοῦ, ὅτι προέκοπτεν ἡλικίᾳ καὶ σοφίᾳ, δηλονότι ἐκεῖνο μανθάνων, ὅπερ ἠγνόει.*

§ 3. — La tradition médiévale.

Dans le haut moyen âge, le sentiment de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire domine presque partout : on le trouve chez le vénérable Bède [1], Alcuin [2], Raban Maur [3], dans la glose ordinaire de Walafrid Strabon [4], chez saint Paschase Radbert [5], saint Anselme [6], Hugues de saint Victor; chez ce dernier, la science du Christ est même égalée à la science de Dieu [7].

1. *In Marc.*, iv, 13 (*PL*, xcii, 265) transcrit saint Jérôme ; cf. *In Luc. hom.* xii (xciv, 67) : le progrès du Christ n'était qu'une manifestation progressive.
2. *De fide Trinit.*, ii, 12 (ci, 13) : « Nescire dicitur Filius, quia nescientes facit. »
3. *In Matth.*, xxiv, 36 (cvii, 1077) reproduit saint Jérôme et saint Augustin.
4. *In Matth.*, xxiv, 36 (cxiv, 162) ; *In Marc.*, xiii, 32 (228) ; *In Luc.*, ii, 52 (252).
5. *In Matth.*, xxiv, 36 (cxx, 826-827).
6. *Cur Deus homo*, ii, 13, quod cum aliis infirmitatibus nostris ignorantiam non habet (clviii, 413) : « Illa hominis assumptio in unitatem personae Dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet ; et ideo non assumet in homine quod nullo modo utile, sed ualde noxium est ad opus quod idem homo facturus est. Ignorantia namque ad nihilum utilis esset, sed ad multa noxia. » On saisit ici très clairement la divergence d'opinion qui sépare saint Anselme de saint Athanase et de saint Cyrille.
7. *De sacrament.*, ii, 6 (clxxvi, 383 sqq.) ; *De sapient. animae Christi*

Cependant, même à cette époque, on trouve chez certains théologiens cette thèse que le progrès réel de la science humaine du Christ prouve la réalité de son incarnation [1], ou qu'il faut attribuer l'ignorance du jour du jugement non à sa divinité, mais à son humanité [2]. Pierre Lombard estime que l'âme du Christ sait tout ce que sait Dieu, mais pas aussi clairement que Dieu le sait [3].

(853 sqq.). Cf. *Summa sent.*, I, 16 (73-74), cité et suivi dans GERHOHI (praepos. Reichersperg.) *Lib. cont. 2 haeres.* (CXCIV, 1163).

1. BÈDE, *In Luc.*, I, 2 (XCII, 350) : « Hic locus Manichaeos pariter et Apollinaristas expugnat, ostendens Dominum ueram carnem, ueram habere et animam. Nam sicut carnis est aetate, sic est animae sapientia proficere et gratia. Quae tamen in sapientia nullatenus proficeret, si naturalem intelligentiam, quae hominibus rationis causa concessa est, non haberet. Non quia hoc susceptor Deus eguit, praesertim cum supra plenus sapientia puer fuisse describatur, sed quia hoc pro remedio nostrae salutis effectus piae susceptionis elegit, ut dum caro et anima rationalis a Deo suscipitur, utraque pariter saluaretur. »

AMBROS. AUTPERT., *In Apocal.*, l. III (*in Ap.*, V, 12. ed. Coloniae, 1536. p. 129-130).

Dans le *Sic et non* d'ABÉLARD, 73 (CLXXVIII, 1447) on trouve encore d'autres citations d'AMBROISE AUTPERT que je n'ai pu identifier, de même de RÉMI, *In ps.*, 29; ce dernier texte ne se trouve pas dans les *Enarrationes* de RÉMI D'AUXERRE, telles qu'elles sont éditées dans MIGNE, *In ps.* 29 (*PL*, CXXXI, 285-289).

AELREDI abb. Rievallis (contemporain de saint Bernard), *Tract. de Iesu duodenni,* 10 (CLXXXIV, 855) : « De his uero quae sequuntur, « Iesus proficiebat... », multi multa dixerunt, et diuersi diuersa sentiunt, de quorum sententiis non est nostrum iudicare. Alii animam Christi, ex quo creata est et assumpta in Deum, aequalem cum Deo sapientiam habuisse putarunt. Alii, quasi creaturam Creatori adaequare timentes, sicut aetate, ita et sapientia profecisse dixerunt, euangelicae innitentes auctoritati... Nec mirum, inquiunt, si minor dicatur fuisse sapientia, cum mortalis atque passibilis, atque per hoc beatitudine minor tunc fuisse ueracissime praedicetur. De horum sententiis iudicet quisque ut uolet. »

2. HETERII et S. BEATI, *Ad Elipandum epistula*, I, 112... 116 (XCVI, 964... 967) : les auteurs expliquent d'abord comment, selon ses deux natures, le Christ est un livre écrit intus et foris : « Sic et Christus liber noster exterius pagina; et littera quod est homo, corpus et anima. Intus diuinitas, tamquam intellectus in littera », et ils appliquent ainsi leur distinction : « Foris scriptus est, cum dicit : De die autem et hora illa nemo scit, neque angeli caelorum, neque Filius, nisi solus Pater. Intus scriptus est, cum dicitur : Dies ultionis in corde meo... »

Cf. ABÉLARD, *Sic et non*, 76 (CLXXVIII, 1451), citant, en faveur de l'ignorance du Christ, (ps.) HIERON., *In minori breuiario ps.* 138, et CASSIOD., *In ps.* 139, 16.

3. *Sentent.*, III, d. 14,2 (*PL*, CXCII, 783) : « Dicimus animam Christi per sapientiam sibi gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, unde

Les scolastiques postérieurs firent effort pour distinguer les différentes sciences du Christ [1] : sans vouloir entrer ici dans tout le détail de leurs systèmes, nous nous contenterons d'exposer la doctrine la plus généralement reçue, c'est-à-dire la doctrine définitive de saint Thomas, puis nous rechercherons si cette doctrine est identique à celle que nous trouvions chez saint Athanase et saint Cyrille, ainsi que l'a pensé Vacant (art. *Agnoètes,* p. 590), ou si, dans le cas contraire, elle s'impose à nous avec tant d'autorité qu'elle ne nous permette pas d'adhérer au sentiment de ces anciens Pères.

Dans la *Somme théologique,* III^{a}, q. 9-12, saint Thomas expose ainsi la doctrine de la science humaine du Christ : le Christ avait la vision intuitive (9, a. 2), la science infuse (a. 3), la science expérimentale (a. 4).

Par la vision intuitive, l'âme du Christ voit Dieu (9, a. 2), bien qu'elle ne comprenne pas Dieu comme Dieu se comprend lui-même (10, a. 1); elle voit en Dieu toutes les choses, « quae quocumque modo sunt, uel erunt, uel fuerunt, uel facta, uel dicta, uel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus », de même tout ce que les créatures peuvent faire, mais non tout ce que Dieu peut faire, car ce serait comprendre adéquatement l'essence divine (10, a. 2); cette science « non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quae hoc modo cognouit » (11, a. 5, ad 1).

Par la science infuse, « anima Christi primo quidem cognouit quaecumque ab homine cognosci possunt per uirtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas;

etiam perfecte intelligit, omnia scire quae Deus scit, sed non omnia posse quae potest Deus, nec ita clare et perspicue omnia capit ut Deus; et ideo non aequatur Creatori in scientia, etsi omnia sciat quae et ipse. »

1. Alex. de Halès (*In Sent.*, III, d. 13, memb. 2), distingue dans le Christ six sciences, y compris la science divine : « Unus est modus sciendi in Christo secundum diuinam naturam... secundus est in Christo secundum gratiam unionis, quam scientiam nulla alia creatura habuit; iste namque modus distinguitur ab omni alio sciente. Item tertius est secundum gratiam comprehensoris... Item quartus secundum naturam integram animae... Item quintus secundum poenalem naturam assumptam. Item sextus est quaedam gratia data Christo ad cognoscendum res secundum numerum secundum progressum temporis. » La plupart des scolastiques ne distinguent que trois sciences dans l'âme du Christ : la vision intuitive, la science infuse, la science purement humaine ou expérimentale : Albert le Grand, *In Sent.*, III, d. 13, a. 10,12; d. 14, a. 1,3,4; saint Bonaventure, *In Sent.*, III, d. 14, a. 3, q. 1.

secundo uero per hanc scientiam cognouit Christus omnia illa, qua per reuelationem diuinam hominibus innotescunt » (11, a. 1). Cette science n'était pas perpétuellement en acte, comme la précédente; elle était habituelle, et le Christ s'en servait quand il le voulait (11, a. 5).

Par sa science acquise ou expérimentale le Christ a connu « omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis » (12, a. 1); cette science s'est développée par un progrès réel : « Quia inconueniens uidetur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conueniens uidetur hanc etiam actionem in Christo ponere; et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuerit, qui per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari » (12, a. 2).

Même pour qui ne considère pas l'autorité personnelle de saint Thomas, ni l'autorité plus grande encore que lui confère en ce point l'approbation de l'Église, cette doctrine impose le respect : non seulement c'est une théologie de l'incarnation parfaitement cohérente et harmonieuse, mais, ce qui est un tout autre mérite, c'est une théologie fondée sur une tradition très authentique et très vénérable; les pages qui précèdent le montrent assez. Cependant, si on la compare à la doctrine de saint Athanase ou de saint Cyrille, on l'en trouve très différente : pour éclairer le problème de la science du Christ, ces Pères rappelaient surtout le principe : le Christ a pris toutes nos misères humaines, sauf le péché, pour les guérir toutes; saint Thomas considère un autre aspect de la question, à la lumière d'un autre principe : la nature humaine du Christ a joui de toutes les perfections dont elle était susceptible. Cette diversité de vues se reconnaît même dans les thèses qui semblent communes : si saint Thomas affirme le progrès réel de la science expérimentale du Christ, c'est parce que toutes ses facultés ont dû avoir leur perfection naturelle : « scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est, propter conuenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, quae facit intelligibilia in actu; sicut et scientia indita uel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis » (12, a. 1). Du même fait saint Cyrille donne une tout autre raison : « Le Christ eût pu, même enfant, montrer une sagesse admirable, mais cela eût peu différé de la magie, et cela eût rompu l'économie de l'incarnation... c'est le propre de l'humanité de croître en âge, en sagesse, je dirai même en grâce » (*PG*, LXXV, 1332); « bien qu'il sût tout, il n'a pas rougi de s'approprier l'ignorance

qui convient à l'humanité; car il a pris tout de l'humanité, sauf le péché » (LXXVI, 1101).

Cette diversité de principes tient à des divergences plus profondes soit dans la christologie, soit dans la sotériologie; les Pères dont nous étudions ici le sentiment, et, plus que tous les autres, saint Cyrille, sont surtout préoccupés de la pénétration de l'humanité par la divinité; la nature humaine est donc considérée surtout par eux comme l'instrument de la divinité et volontiers ils admettent que cet instrument est imparfait. Les scolastiques, au contraire, considèrent ici la divinité moins comme un co-principe d'action que comme un titre à une perfection humaine plus grande, et la méthode qu'ils emploient pour étudier la science humaine du Christ ressemble un peu à celles qu'ils appliquent à l'étude de la science de la sainte Vierge ou d'Adam. D'autre part, ces infirmités humaines du Christ sont chères à saint Athanase et à saint Cyrille comme les instruments de notre rédemption : « le Christ a voulu porter dans sa chair l'ignorance humaine, afin de racheter et de purifier entièrement l'humanité, et de la présenter à son Père parfaite et sainte » (Athan., *PG*, XXVI, 624). Saint Thomas, moins préoccupé de cette conception sotériologique, est aussi moins soucieux d'affirmer ces infirmités humaines du Christ (cf. III^a, q. 15, a. 3).

Cette diversité étant reconnue, peut-on abandonner sur ce point la doctrine de saint Thomas pour revenir au sentiment de ces anciens Pères? Je ne pense pas que l'on puisse imposer ici comme faisant autorité toute l'argumentation du saint docteur, que bien d'autres scolastiques n'ont pas admise; mais en va-t-il de même de ces conclusions? ou faut-il y reconnaître, au contraire, des données dogmatiques impératives? Toute la question se ramène, me semble-t-il, à ceci : est-on obligé d'admettre que l'âme humaine du Christ a toujours joui de la connaissance actuelle de tout le réel? Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, on n'a plus le droit d'affirmer dans le Christ une ignorance réelle du jour du jugement.

On se rappelle que, pour saint Thomas, le Christ a, par la vision intuitive, la connaissance toujours actuelle de tous les objets que Dieu atteint par sa science de vision, c'est-à-dire de tout le réel.

On ne peut pas dire que ce sentiment s'impose à l'adhésion de tout catholique. En effet, saint Bonaventure [1] et, dans un sens

1. *In Sent.*, d. 14. a. 2. q. 3 : « Est tertius modus distinguendi, quod conuenit aliquid cognosci cognitione habituali et cognitione actuali,

un peu différent, Scot[1] et son école enseignent que, par la vision intuitive, le Christ connaît toutes les créatures, les possibles comme les réelles, mais d'une science habituelle, *in actu primo,* et non pas d'une science toujours actuelle; et comme, d'après ces mêmes docteurs, ni la science infuse du Christ ni sa science acquise ne lui donne la connaissance toujours actuelle de tout le réel[2], on peut admettre très légitimement que, à un moment donné de sa vie ou même pendant toute sa vie mortelle, le Christ a ignoré certaines choses et, en particulier, la date du jugement.

Sans doute, dans cette hypothèse, on admettra que cette ignorance était volontaire et que Notre-Seigneur eût pu, s'il l'eût voulu, à n'importe quel moment de sa vie, percevoir cette vérité qu'il ignorait : mais cette conclusion n'est pas substantiellement différente de celle à laquelle les Pères grecs nous conduisaient, par une voie sans doute entièrement diverse[3].

Ils ne parlent pas de science habituelle, *in actu primo;* mais

siue cognitione quae est sicut scientia, et cognitione quae est sicut consideratio. Si ergo loquamur de cognitione quantum ad actum considerationis, sic dicendum est, quod anima Christi numquam tot cognoscit, quot cognoscit ipsum Verbum... Si uero loquamur de cognitione habituali, sic concedi potest, quod scit omnia quae cognoscit ipsum Verbum sibi unitum. »

1. *In Sent.*, d. 14, q. 2, n. 20 : « Potest dici quod uidet omnia habitualiter, non tamen actualiter, exponendo distinctionem hoc modo, quod per aliquem actum uidet Verbum, et per illum actum omnia relucentia in Verbo sunt sibi relucentia in actu primo, et per hoc habitualiter sibi nota, quia, generaliter loquendo, illud dicitur habitualiter notum, cuius est actus primus sufficienter ostensiuus; non est ergo aliquis unus habitus in anima illa, qui unica sua ratione ostendat infinita; sed actus quo uidetur Verbum primo, est actus primus praesens, quo sibi relucent omnia, quae lucent in Verbo, et hoc, quia Verbum est sibi manifestatiuum, ut speculum uoluntarium repraesentans omnia. » Cf. *Report. Paris.*, d. 14, q. 2, n. 24 : « Intellectus animae Christi uidet in Verbo omnia, quae habet uirtualiter, hoc est, actu primo, quia in hoc quod uidet Verbum formaliter, uidet omnia habitualiter, quae uidet Verbum isto modo, et illud quod est sibi ratio uidendi Verbum, est sibi ratio uidendi omnia illa in Verbo in actu primo. »

2. Scot, *In Sent.,* III, d. 14, q. 3, n. 5 et 6. *Report. Paris.*, *In Sent.*, III, d. 14, q. 3, n. 5 sqq.

3. Rien de plus différent, en effet, que la christologie de Scot et celle de saint Cyrille, et d'aucune façon nous ne voulons les confondre; si nous rappelons ici le système scotiste, c'est uniquement pour déterminer la position dogmatique de la question : nous croyons montrer par là que la voie est encore ouverte à l'explication que nous proposons; nous ne cherchons pas autre chose.

leur théologie suppose, en substance, les mêmes données dogmatiques, et en donne, pensons-nous, une interprétation plus profonde.

Dans le Verbe divin, la science est toujours parfaite et infinie, et l'incarnation ne l'a pas voilée; d'autre part, l'âme humaine du Christ a de sa divinité une intuition immédiate et aussi parfaite que la peut avoir une âme humaine; les révélations divines ne lui sont point mesurées comme elles l'avaient été aux prophètes; elle les possède toutes dans leur source plénière. Dans ces conditions, il est clair que l'ignorance ne pèsera jamais sur le Christ comme une nécessité de sa nature; et, en effet, bien des traits, rapportés dans l'évangile, montrent en lui une science surhumaine (*supra*, p. 233); d'autre part, par rapport à certains objets, l'ignorance peut être, dans son humanité, la conséquence d'un renoncement volontaire; et, pour les Pères dont nous défendons ici la doctrine, elle l'a été en effet.

Si saint Cyrille admet, dans le Christ, une ignorance humaine, c'est une ignorance librement consentie; et l'on n'entend pas seulement parler ici du libre décret divin par lequel le Verbe s'est incarné, comme s'il s'était constitué par là dans un état désormais inévitable de misère et d'ignorance; mais on considère surtout la libre sujétion du Fils de Dieu, qui, pouvant, à tous les moments de sa vie mortelle, faire resplendir dans sa chair la gloire du ciel et dans son âme sa science infinie, a voulu, semble-t-il, laisser souffrir, en quelque chose, son humanité des indigences de notre science, de même qu'il lui a fait porter le poids de nos fatigues et de nos labeurs.

Et l'on dira de même, en considérant ce mystère du point de vue de l'humanité du Christ, qu'il pouvait sans doute puiser dans ces trésors infinis de sagesse et de science qu'il portait en lui, mais que sa volonté humaine, toujours soumise aux décrets divins et empressée à servir, s'est plu à honorer ainsi l'inaccessible mystère de Dieu et à partager notre misère, pour la guérir.

NOTE D

Mt., XI, 25-27. *Lc.*, X, 21-22.

La sentence du Seigneur qui est rapportée en ces deux passages des synoptiques a pour l'historien un intérêt de premier ordre; il n'en est pas d'ailleurs qui ait provoqué plus de discussions; nous ne pouvons donc en invoquer le témoignage sans en établir le texte.

Mt., XI, 25-27 : *Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

Ἐγένετο εὐδοκία CDE al. — *Μου om.* ℵ*.

Lc., X, 21-22 : *Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου. Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

Πνεύματι τῷ ἁγίῳ ℵBCD al. (*in sancto sp.* e). — *Πάτερ om.* F^{w}. — *Post κύριε habet* celff^{2}i. — *Ἀπὸ συνετῶν καὶ σοφῶν* D. — *Καὶ συνετῶν om.* e. — *Ἀπό pro ὑπό* D. — *Μου om.* Daels^{1}. — *Ἐπιγινώσκει* CF^{w}HΔ al. — *Τίς ἐστιν ὁ πατήρ... τίς ἐστιν ὁ υἱός.* U et minusc. un.

Les notes critiques, qui sont empruntées en majeure partie aux deux éditions de Blass, montrent l'accord substantiel des manus-

crits sur ces textes. La question devient plus complexe, si l'on considère non plus seulement les manuscrits bibliques, mais les citations faites par les Pères. Ces citations ont été recueillies avec grand soin par Bousset[1], Resch[2], Harnack[3], Chapman[4]; je me contenterai ici de les classer, et de rechercher les conclusions critiques qui s'en dégagent, soit pour le texte de Mt., soit pour celui de Lc.[5].

Deux variantes surtout[6] sont à noter : l'une qui substitue l'aoriste (*ἔγνω*) au présent (*γινώσκει*), l'autre qui intervertit l'ordre des deux membres (*τὸν υἱόν... τὸν πατέρα*).

Au sujet de la première, saint Irénée reproche déjà aux hérétiques marcosiens d'avoir introduit *ἔγνω* dans le texte évangélique, pour faire entendre que, avant la venue du Christ, le Père n'avait pas été connu, mais seulement le démiurge[7]. Inversement, M. Harnack, qui pense que l'aoriste primitif a été remplacé par le présent, voit là une altération tendancieuse qui substitue à un fait

1. *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers* (Göttingen, 1891), p. 100-103.
2. *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, III (*TU*, X, 2), p. 196-206.
3. *Sprüche und Reden Jesu* (Leipzig, 1907), Exkurs I, p. 189-216. On trouvera là (p. 189, n. 1) une liste des travaux antérieurs sur ce texte.
4. *Dr Harnack on Luke*, X, 22. *JTS*, X (1909), p. 552-566.
5. Les citations de Mt. se distinguent surtout de celles de Lc. en ce que les premières portent *τὸν υἱόν... τὸν πατέρα...*; les secondes, *τίς ἐστιν ὁ υἱός .. τίς ἐστιν ὁ πατήρ*.
6. Une troisième variante serait à noter au sujet de la finale, *ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*, que l'on trouve assez souvent sous une autre forme, surtout sous la forme abrégée, *ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* (HARNACK, p. 200; CHAPMAN, 563). Mais, pour l'étude que nous poursuivons, cette variante est de moindre importance, et nous pouvons en omettre la discussion.
7. *Haer.*, IV, 6, 1 (*PG*, VII, 986 c) : « Dominus... dicebat : Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui uoluerit Filius reuelare. Sic et Matthaeus posuit, et Lucas similiter, et Marcus idem ipsum; Ioannes enim praeteriit locum hunc. Hi autem qui peritiores apostolis uolunt esse, sic describunt : Nemo cognouit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui uoluerit Filius reuelare; et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit uerus Deus ante Domini nostri aduentum; et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi. » Les hérétiques, visés dans ce passage et dans I, 20, 3, sont non pas les Marcionites, mais les Marcosiens, ainsi que l'a très bien montré MASSUET dans sa note sur ce passage. L'interprétation contraire de HARNACK (p. 197, n. 1) a été réfutée par CHAPMAN (p. 560).

historique une relation éternelle (p. 195). La seconde variante, comme on le verra plus bas, n'a pas moins de conséquence.

I. *Γινώσκει* ou *ἔγνω*.

A) *Mt.*, xi, 27.

a) *Γινώσκει* (*ἐπιγινώσκει*).

α) Le verbe est répété ou porte sur les deux membres :

Just., *Dial.*, 100; Iren., *Haer.*, ii, 6, 1; iv, 6, 1. 3. 7; Athan., *Sermo maior de Fide*, 28 (xxvi, 1281 b).

β) Le verbe ne porte que sur un membre :

Οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός : Clem. Al., *Strom.*, vii, 18, 109 (*GCS*, p. 78, 3); *Quis diues*, 8, 1 (*ib.*, 164, 25); Athan., *Ad epp. Aeg.*, 16 (xxv, 576 a); *Or.* i *C. Arian.*, 12 (xxvi, 36 b); *ibid.*, 39 (93 a); *Or.* iii, 44 (416 b)[1].

Οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ : Euseb., *Eccl. theol.*, i, 20 (*GCS*, p. 85, 33).

b) *Ἔγνω*.

α) Le verbe est répété ou porte sur les deux membres :

Just., *Apol.*, i, 63 (*bis*); Marcos. *ap.* Iren., i, 20, 3; iv, 6, 1; Clem. Al., *Paedag.*, i, 9, 88 (*GCS*, p. 142, 1); *Strom.*, i, 28, 178 (p. 109, 27); Orig., *C. Cels.*, vi, 17 (p. 88, 19); Euseb., *Dem. euang.*, iv, 3, 13 (*PG*, xxii, 257 b); v, 1, 25 (356 d); *Hist. eccl.*, i, 2, 2 (*GCS*, p. 10, 14); *Eccl. theol.*, i, 12 (p. 72, 4).

β) Le verbe ne porte que sur un membre :

Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός : Clem. Al., *Protrept.*, i, 10, 3 (*GCS*, p. 10, 15); *Paedag.*, i, 5, 20 (p. 101, 32); i, 8, 74 (p. 133, 7); *Strom.*, v, 13, 84 (p. 382, 14); vii, 10, 58 (p. 43, 3); Orig., *C. Cels.*, ii, 71 (p. 193, 14); vii, 44 (p. 194, 30); *In Io.*, i, 38 (p. 49, 8); xiii, 24 (p. 248, 19); xix, 3 (p. 301, 26); xx, 7 (p. 334, 19); xxxii, 29 (p. 474, 16)[2]; (p. 248, 19); *Concil. Antioch. C. Paul. Samosat.* (Routh, *Reliquiae sacrae*, iii, 290); Euseb., *Eclog. proph.*, i, 12 (*PG*, xxii, 1065 a).

Peut-être[3] doit-on ajouter : Tertull., *C. Marc.*, ii, 27 : « Nemo cognouit patrem nisi filius »; *Praescr.*, 21 : « Nec alius patrem nouit nisi filius. »

Οὐδεὶς ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ :

Origène, *In Io.*, xxxii, 29 (p. 474, 16); *In Ps.* i, 6 (*PG*, xii, 1100 b).

c) Alternance de différentes formes verbales :

Adamant., *Dial.* (*GCS*, p. 44, 1. 14. 23. 29) : *Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ*

1. Cf. (Athan.), *Or.* iv *C. Ar.*, 23 (xxvi, 501 c).

2. Origène a aussi *ἔγνωκε* : *In Io.*, i, 16 (p. 20, 17).

3. L'interprétation des textes latins est plus délicate : *Cognouit* ou *nouit* peuvent correspondre à *οἶδε* aussi bien qu'à *ἔγνω*; c'est pour cette raison que nous ne citons pas ici les livres d'Origène qui ne nous sont parvenus que dans la traduction de Rufin.

μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱόν τις γινώσκει εἰ μὴ ὁ πατήρ... οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ... οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱόν... οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ [1].

EUSEB., *Epist. ad Constantiam* (*PG*, XX, 1545 b) : *Οὔτε τὸν πατέρα τις ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδ' αὐτὸν υἱὸν γνοίη ποτέ τις ἐπαξίως εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ.* — *Eccl. theol.*, I, 16 (*GCS*, p. 76, 6. 9) : *Παρατίθεται μὲν (Μάρκελλος) τὰς τοῦ σωτῆρος φωνάς, δι' ὧν ἔφη « οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ », ὥσπερ δὲ ἐπανορθούμενος αὐτὰς ἀντὶ τοῦ υἱοῦ λόγον αὖθις ὀνομάζει, ὧδε λέγων· οὐδεὶς γὰρ οἶδεν, φησίν, τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, τουτέστιν ὁ λόγος.*

ATHAN., *De Decret. Nic. syn.*, 12 (*PG*, XXV, 444 c) : *Οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.*

B) *Luc.*, X, 22.

a) *Γινώσκει* :

MARCION *ap.* TERT., *Marc.*, IV, 25 : « Nemo enim scit qui sit pater nisi filius, et qui sit filius nisi pater, et cuicumque filius reuelauerit. »

TAT. (*Diatess. arab.*, HAMBLIN HILL, p. 104) : « No one knoweth who the Son is save the Father, and who the Father is save the Son, and he to whomsoever the Son willeth to reveal Him[2]. »

EUSEB., *In Ps.* CX (*PG*, XXIII, 1344 d) : *Οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

ATHAN., *In illud « omnia mihi tradita sunt »*, 5 (*PG*, XXV, 217 c) : *Οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ*[3].

b) *Οἶδε* :

ALEXAND., *Epist. ad Alex. CP*, 12 (XVIII, 565 b) : *Οὐδεὶς οἶδε τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός· καὶ οὐδεὶς οἶδε τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ.*

c) *Ἔγνω* se rencontre une fois dans une citation composite formée de Lc. et de Mt., dans la lettre même d'Alexandre d'Alexandrie à laquelle est empruntée la citation précédente :

1. Le premier de ces textes est mis dans la bouche de Megethlios, le Marcionite; le second est cité par Adamantios; le troisième par Eutropios. Aucun des interlocuteurs ne semble remarquer ces variantes; il serait donc imprudent de prêter à l'auteur des scrupules d'exactitude qu'il n'a pas, et de voir dans la première citation le texte authentique de Marcion (comme le fait M. HARNACK, p. 198, 200, 201, etc.).

2. Cité d'après CHAPMAN, p. 561.

3. On peut ajouter ORIG., *In Cantic.*, 2 (*PG*, XIII, 126 a) : « In euangelio secundum Matthaeum quidem ita dicit : Nemo nouit Filium nisi Pater, neque Patrem quis nouit nisi Filius et cui uoluerit Filius reuelare. In Luca autem ita ait : Nemo scit quid sit Filius nisi Pater; et nemo scit quid sit Pater nisi Filius et cui uoluerit Filius reuelare. »

Ibid., 5 (556 b) : *Οὐδεὶς γὰρ ἔγνω τίς ἐστιν ὁ υἱός... εἰ μὴ ὁ πατήρ· καὶ τὸν πατέρα οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός.*

De ces textes se dégagent les conclusions suivantes :

a) Il serait imprudent de trop presser les témoignages patristiques en faveur d'une des deux formes verbales : pour plusieurs d'entre eux, leur tradition manuscrite ne nous donne que des garanties insuffisantes[1]; même en admettant que le texte que nous lisons aujourd'hui est exactement celui qu'ils ont écrit, il ne faut pas oublier que leurs citations sont faites de mémoire et sans grand scrupule d'exactitude verbale; on peut en juger ici même par l'alternance de *γινώσκει, οἶδε, ἔγνω* chez Alexandre d'Alexandrie, Adamantius et Eusèbe.

b) En accordant même une pleine confiance aux citations patristiques, on devrait reconnaître que *γινώσκει* est attesté, dans le texte de Lc., par la presque unanimité des témoignages[2], et que, pour Mt., la variante *ἔγνω,* quelque largement répandue qu'elle ait pu être, ne peut être tenue comme la leçon primitive, contre le témoignage unanime des manuscrits grecs, mais seulement comme une leçon « occidentale » intéressante[3], due peut-être au voisinage des autres aoristes *(ἔκρυψας, ἀπεκάλυψας, ἐγένετο, παρεδόθη)*[4].

II. Ordre de succession des deux membres.

A. *Mt.*, xi, 27.

a) *Τὸν υἱόν... τὸν πατέρα.*

Iren., *Haer.*, iv, 6, 1. 7; Clem. Al., *Paedag.*, i, 9, 88 (*GCS*, p. 142, 1); *Strom.*, i, 28, 178 (p. 109, 27); Orig., *C. Cels.*, vi, 17 (p. 88, 19); *De Princip.*, i, 1, 8 (*PG*, xi, 129 a) : « Ipse in euangelio non dixit, quia nemo uidit patrem nisi filius, neque filium nisi pater, sed ait : Nemo nouit filium nisi pater, neque patrem quis nouit nisi filius » ;

1. C'est le cas, en particulier, pour le plus ancien des témoins invoqués, Justin, dont les œuvres, on le sait, ne nous sont parvenues que dans un seul manuscrit, daté de l'an 1364, et très médiocre.

2. M. Harnack concluait au contraire (p. 201) que *ἔγνω* était la leçon primitive de Lc., et *γινώσκει* celle de Mt. Le but principal et le mérite de Dom Chapman a été de rétablir, par une étude plus précise des textes, la tradition de Lc. — Sur les manuscrits des versions latines, v. Chapman, p. 563, n. 1.

3. Je ne fais que traduire ici la conclusion de Chapman, p. 564.

4. Il faut ajouter que *ἔγνω* n'a pas toujours, ni peut-être le plus souvent, le sens d'un aoriste historique, mais aussi celui d'un parfait comme *οἶδα* et *noui* (Chapman, p. 555, n. 2; p. 563).

ibid., II, 4, 3 (203 a); *In Cantica*, II (XIII, 126 a); *In Rom.*, I, 16 (XIV, 864 a); ATHAN., *De Decret. Nic. syn.*, 12 (XXV, 444 c).

b) Τὸν πατέρα... τὸν υἱόν.

JUST., *Apol.*, I, 63; *Dial.*, 100; MARCOS. *ap.* IREN., *Haer.*, I, 20, 3; IV, 6, 1; IREN., *Haer.*, II, 6, 1; IV, 6, 3; ORIG., *De Princip.*, II, 6, 1 (XI, 209 d); EUSEB., *Demonstr. euang.*, IV, 3, 13 (XXII, 257 b); V, 1, 25 (356 d); *Hist. eccl.*, I, 2, 2 (*GCS*, p. 10, 14); *Eccl. theol.*, I, 12 (p. 72, 4); *Epist. ad Const.* (XX, 1545 b)[1]; ATHAN., *Sermo maior de Fide*, 28 (XXVI, 1281 b).

B. *Lc.*, X, 22.

a) Τίς ἐστιν ὁ υἱός... ὁ πατήρ.

TAT. (*Diatess. arab.*, ed. Hill, p. 104); ORIG., *In Cantica*, II (XIII, 126 a); EUSEB., *In Ps.* CX (XXIII, 1344 d); ALEXAND. AL., *Epist. ad Alex. CP.*, 5 (XVIII, 556 b).

b) Τίς ἐστιν ὁ πατήρ... ὁ υἱός.

MARCION ap. TERTULL., *Marc.*, IV, 25; ALEXAND. AL., *Epist. ad Alex. CP.* 12 (XVIII, 565 b); ATHAN., *In illud « omnia mihi tradita sunt »*, 5 (XXV, 217 c).

On aura remarqué, dans cette liste de variantes plus encore que dans la précédente, comment les deux leçons se présentent non seulement chez un même Père, mais dans un même ouvrage, parfois même dans une même phrase[2]; on n'en sera pas surpris si l'on considère combien, même aujourd'hui, on est exposé, quand on cite de mémoire, à intervertir l'ordre du texte, et à dire tantôt : « Nul ne connaît le Fils sinon le Père, et nul ne connaît le Père sinon le Fils »; tantôt : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils, et nul ne connaît le Fils sinon le Père ». Il serait arbitraire de vouloir corriger tous les manuscrits grecs au nom d'une tradition si peu ferme, et où les deux formes du texte sont également représentées[3]. Tout au plus pourra-t-on conjecturer que les manus-

1. Dans ces cinq passages, sauf *Dem.*, V, 1, 25, EUSÈBE ajoute une glose toujours identique au texte évangélique (εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ, au lieu de : εἰ μὴ ὁ πατήρ).

2. Ainsi dans un même chapitre de saint Irénée (IV, 6) on lit, 1 : « Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui uoluerit Filius reuelare »; 3 : « Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscumque Filius reuelauerit »; 7 : « Nemo cognoscit Filium nisi Pater; neque Patrem nisi Filius et quibuscumque Filius reuelauerit. » On peut comparer le texte du περὶ ἀρχῶν, I, 1, 8, cité ci-dessus (la correction d'Origène ne porte pas sur l'ordre des deux membres qu'il ne semble pas remarquer, mais sur *uidit* et *nouit*. Cf. *Ibid.*, II, 4, 3.) On retrouve la même alternance dans la lettre d'Alexandre d'Alexandrie (*supra*, p. 473 sq.)

3. Il est particulièrement impossible de conclure avec M. HARNACK

crits bibliques dont les Pères se sont servis accusaient peut-être plus que les nôtres ces hésitations du texte.

Quoi qu'il en soit de cette possibilité, l'ordre de succession des deux membres demeure très assuré, non seulement par la tradition manuscrite, mais aussi par le contexte immédiat : la clause finale (*ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*) se rapporte manifestement à la connaissance du Père, que le Fils possède et qu'il peut communiquer; il est donc certain que le membre qui la procède immédiatement est bien celui que nous lisons, en effet, à cette place (*οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός*).

En conservant ainsi et les deux membres de la phrase et leur ordre, on conserve en même temps le parallélisme très accusé du passage[1].

On conclura de toutes ces remarques que notre texte de *Mt.*, xi, 25-27 et de *Lc.*, x, 21-22, est bien le texte authentique des deux évangiles. L'identité des deux rédactions nous force à remonter à

(p. 202) que l'ordre inverse (*τὸν πατέρα... τὸν υἱόν*) est primitif dans *Lc.* et non dans *Mt.* Rien, dans la tradition patristique, ne suggère cette différence.

On voit maintenant ce qu'il faut penser de l'histoire du texte telle qu'elle est reconstituée par M. Harnack (p. 203 sqq.) :

a) Le texte de *Lc.*, tel qu'on le lisait au temps de Marcion, aurait porté : *οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.*

b) Ce texte lui-même ne serait pas primitif; le second membre de phrase (*καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ*) serait une glose introduite sous l'influence du texte de *Mt.*

c) Le texte de *Lc.*, ainsi corrigé, reproduirait fidèlement la source, qu'on pourrait lire : *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.*

d) Sous cette forme, mais sous cette forme seulement, cette sentence pourrait être regardée comme une parole authentique du Christ. Même si la conjecture initiale était vérifiée, on manquerait de preuves pour établir les trois affirmations suivantes; mais, la première hypothèse étant inexacte, tout l'édifice s'écroule et une plus longue discussion devient inutile.

1. Ce parallélisme est manifeste dans les deux membres principaux (connaissance du Fils par le Père, connaissance du Père par le Fils) Cf. Loisy, *Synoptiques*, I, 909, n. 0 : « En supprimant la première (proposition), on détruit l'économie de la strophe. » On remarquera aussi avec Chapman (p. 564) que les deux révélations s'opposent parallèlement, au début et à la fin du passage : révélation (du Fils) par le Père : *ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*; révélation du Père par le Fils : *ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

une source commune, et le détail de l'expression nous indique une source araméenne [1].

Ces points étant acquis, on doit reconnaître que cette sentence du Seigneur se présente avec les meilleures garanties d'authenticité.

1. M. HARNACK l'a remarqué, comme tous les exégètes (p. 190, n. 1) : « *εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου* ist ein besonders deutlicher Hebraismus; auch *ἐξομολογοῦμαί σοι* ist ungriechisch. » Cf. DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 232.

NOTE E

Mt., XXVIII, 19.

Πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

Depuis longtemps cette formule trinitaire, d'une frappe si nette, était suspecte aux critiques[1]. M. F. C. Conybeare a donné plus de force à leurs objections en invoquant contre l'authenticité de ce texte le témoignage d'Eusèbe. Dans un article sur « *la forme Eusébienne du texte Mt.*, XXVIII, 19 »[2], il a pensé pouvoir prouver que, du moins jusqu'au concile de Nicée, Eusèbe n'a connu ce texte que sous la forme : *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.* Ce fait serait de grande conséquence, étant donné l'érudition d'Eusèbe et la richesse de la bibliothèque de Césarée; M. Conybeare a cherché à en augmenter encore la portée en signalant cette forme « eusébienne » dans saint Justin (*Dial.* XXXIX et LIII) et dans le Pasteur d'Hermas (*Simil.*, IX, 17, 4).

Il conclut son travail en proposant à la discussion les questions suivantes :

« 1° La leçon d'Eusèbe et de Justin est-elle authentique?

« 2° Dans ce cas, le *textus receptus* n'a-t-il pas été créé vers 130-140?

« 3° Ne vient-il pas d'une réaction sur le texte de Matthieu de l'usage liturgique et, en particulier, de l'usage baptismal?

« 4° N'est-il pas né, comme le texte des trois témoins, dans les vieux textes latins d'Afrique, pour se glisser de là dans les textes grecs de Rome, et finalement s'établir en Orient à l'époque du concile de Nicée, assez tôt pour figurer dans tous les manuscrits grecs survivants? »

1. Cf. CONYBEARE, *article cité ci-dessous*, p. 287, où sont cités TELLER, EVANSON, MARTINEAU, J. H. SCHOLTEN, H. HOLTZMANN.

2. *The Eusebian form of the Text Mt.*, 28, 19, *ZNTW*, II (1901), p. 275-288.

L'année suivante, M. Conybeare résumait sa démonstration dans le *Hibbert Journal*, mais ici la conclusion était présentée comme péremptoire et sans réplique [1].

Nul critique que je sache, n'a osé être si décisif [2]; mais plusieurs présentèrent la thèse de M. Conybeare comme vraiment probable : ainsi H. Usener [3], M. K. Lake [4], M. N. Schmidt [5], M. Rashdall [6], M. Loisy [7], M. Krüger [8]. La plupart cependant lui furent contraires [9], surtout après les réfutations vraiment décisives de M. E. Riggenbach [10] et de M. F. H. Chase [11]. Il faut cependant revenir encore sur cette discussion pour mettre hors de doute l'authenticité d'un texte dont l'importance a toujours été tenue pour souveraine.

§ 1. — Témoignage des manuscrits et des versions.

Le *textus receptus* de *Mt.*, XXVIII, 19 se trouve dans tous les manuscrits, onciaux ou cursifs, et dans toutes les versions, qui contiennent ce passage [12]. Ce témoignage est, à lui seul, décisif contre

1. *Hibbert Journal*, oct. 1902, p. 102-108. M. CONYBEARE estime qu'il a apporté « contre l'authenticité du texte *Mt.*, XXVIII, 19, des arguments patristiques d'un si grand poids, que désormais les théologiens les plus conservateurs n'oseront plus y appuyer aucune construction dogmatique, et que les plus éclairés le récuseront aussi complètement que le texte similaire des trois témoins. »

2. Il faut faire une exception pour SOLTAU, *Das Fortleben des Heidentums* (Berlin, 1906), p. XI et 90.

3. *Rheinisches Museum*, LVIII (1903), p. 39.

4. Dans sa conférence inaugurale de l'université de Leyde, le 27 janv. 1904 (cité par CHASE, *JTS*, VI (1905), p. 484).

5. Article *Son of God* dans *EB*, p. 4699.

6. *JTS*, III (1902), p. 181.

7. *Revue critique*, 1905, I, p. 133; *Les évangiles synoptiques*, II, 752.

8. *Dreieinigheit*, p. 42 sq.

9. SCHUERER, *Theolog. Literaturzeitung*, 1903, p. 424-426; HARNACK, *Mission und Ausbreitung*[2], I, p. 35, n. 1; *Dogmengeschichte*[4], I, p. 89, n. 0; R. SEEBERG, *Dogmengeschichte*[2], I, p. 62; ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*[2] (Leipzig, Deichert, 1905), p. 713, n. 7; PLUMMER, *S. Matthew*, p. 431 sq.; SWETE, *The Holy Spirit in the N. T.*, p. 123; JACQUIER, *Hist. des livres du N. T.*, II, p. 498 sq.; TIXERONT, *Conférences apologétiques*, p. 310 sq.

10. *Der trinitarische Taufbefehl, Mt., 28, 19, nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht*. Gütersloh, 1903.

11. *The Lord's command to baptize*. *JTS*, VI (1905), p. 481-521.

12. M. CHASE (p. 498 sq.), dont je ne fais sur ce point que résumer l'argumentation, montre bien qu'on ne saurait, avec M. CONYBEARE,

l'hypothèse de M. Conybeare. Comment supposer, en effet, qu'une leçon, qui au début du IVe siècle eût figuré dans tous les manuscrits de Césarée et eût été seule connue d'Eusèbe, eût disparu sans laisser de trace dans aucun manuscrit ni aucune version? Tous « les manuscrits grecs survivants », pour parler comme M. Conybeare, « n'ont pas été établis par une bande de conspirateurs; ils sont nés naturellement dans les différentes provinces de l'Église de langue grecque. Une interpolation n'eût pu être ainsi insérée partout dans le texte des évangiles, et toute trace de son origine, effacée [1]. »

§ 2. — Emploi du texte Mt., XXVIII, 19, dans les controverses trinitaires du IVe siècle.

Ce texte fut, pendant tout le IVe siècle, l'arme préférée des Pères : Cyr. Hier., *Cat.* XVI, 4 (*PG*, XXXIII, 922 ab); Athan., *Ad Serap.*, I, 28 (XXVI, 596), III, 6 (*ib.*, 633-636); Basil., *De Spir. S.*, X-XII (XXXII, 109-117); Hilar., *De Trinit.*, II, 1 (*PL*, X, 50).

Dans tous les textes ci-dessus, les Pères insistent sur ce que l'évangile nous rapporte ici les propres paroles du Christ, et par conséquent une sentence dont l'autorité est suprême. Une telle argumentation ne se comprendrait pas dans l'hypothèse de M. Conybeare : si la formule trinitaire était inconnue à Eusèbe jusqu'à 325, si, par conséquent, tous les manuscrits de Césarée portaient la formule christologique (*ἐν τῷ ὀνόματί μου*), comment a-t-on pu attacher tant d'importance à une leçon si douteuse, sans soulever d'objection, et cela non pas seulement en Occident, mais dans tout le monde oriental, et même en Palestine? Saint Basile consacre trois chapitres à faire valoir ce texte; il discute et

comparer *Mt.*, XXVIII, 19 au verset des trois témoins ; ce dernier manque dans tous les manuscrits grecs, sauf dans quatre cursifs de très basse époque. Cf. *infra*, p. 527.

1. CHASE, *l. c.*, p. 499. M. Chase compare la finale de saint Marc et *Act.*, VIII, 37; dans ces deux passages, notre texte se lit déjà chez saint Irénée et chez Tatien. Et cependant les leçons des manuscrits et les citations patristiques accusent très clairement, aujourd'hui encore, les fluctuations antérieures du texte ; par quel merveilleux concours de circonstances une variante aussi autorisée, aussi largement répandue, aussi longtemps maintenue que le suppose M. Conybeare, a-t-elle disparu sans laisser de trace? Cette invraisemblance paraîtra plus grande encore, si l'on se rappelle la grande part prise par Eusèbe dans l'établissement du texte biblique : c'est à lui que s'adressa Constantin pour faire copier cinquante exemplaires de la bible destinés aux églises de Constantinople (*Vita Constant.*, IV, 36-37).

écarte (XII, 116) l'objection tirée des textes de saint Paul, où le Christ est seul nommé à propos du baptême (*Gal.*, III, 7; *Rom.*, VI, 3); comment eût-il pu négliger l'objection autrement grave que l'on ne pouvait manquer de tirer de la « forme eusébienne » de *Mt.*, XXVIII, 19, si cette forme avait existé en effet?

Ce qui met le comble à l'invraisemblance, c'est que, comme on le montrera plus bas, Eusèbe lui-même n'invoque pas un autre texte quand, après le concile de Nicée, il veut exposer et justifier sa foi trinitaire, dans sa lettre à l'église de Césarée, 3 (*PG*, XX, 1537 c).

§ 3. — Citations de Mt., XXVIII, 19 chez Eusèbe[1].

On peut distinguer chez Eusèbe trois formes principales de citation :

a) *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.*

b) *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.*

c) *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

Voici les textes où se rencontrent ces trois formes de citation :

a) *Demonstr. euang.*, I, 3 (*PG*, XXII, 40 a) : Ἰησοῦς... μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς εἰπών· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, ἐπιλέγει· διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

Ibid., I, 4 (44 b) : Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

Ibid., I, 6 (68 a) : Καὶ ταῦτα ἦν, ἃ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καταγγέλλειν παρῄνει, φήσας· Πορευθέντες κτλ (ut supra).

In Ps. XLVI, 4 (XXIII, 416 a) : Οὗτοι γὰρ προσταχθέντες ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη, ὑπὸ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἐμπνευσθέντες... διῆλθον καὶ τὰ βάρβαρα φῦλα.

In Ps. XCV, 3 (1222 c) : Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

In Ps. CXLIV, 9 (XXIV, 60 c) : Ὁ Σωτὴρ ἐκπέμπει τοὺς ἀποστόλους ἐπὶ τῷ μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη.

In Is., XLI, 10 (XXIV, 377 d) : Ἐπιθαρσύνει τὴν ἐκλογὴν ταύτην, εἰς τὸ ἀδεῶς εἰς πάντα τὰ ἔθνη κηρύξαι τὸ Εὐαγγέλιον· ὃ δὴ καὶ αὐτὸς ἐδήλου ἐν Εὐαγγελίοις ὁ Σωτὴρ φάσκων· ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Theophan., III, 4 (*GCS*, p. 129, 10) : « Unser Erlöser allein... seinen Jüngern ein Wort sagte und es durch die Tat vollendete : Gehet hin und lehret alle Völker. »

1. Cf. CONYBEARE, p. 275-282; RIGGENBACH, p. 11-24.

b) *Demonstr. euang.*, III, 6 (XXII, 233 a) : *Ἐπὶ δὲ ῥήματι... φήσας... Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, ἔργον ἐπῆγε τῷ λόγῳ, αὐτίκα δὲ ἐμαθητεύετο ἐν ὀλίγῳ πᾶν γένος Ἑλλήνων.*

Ibid., III, 7 (240 a-c) : *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. Καὶ πῶς, εἶπον ἂν οἱ μαθηταί..., τοῦθ' ἡμῖν ἔσται δυνατόν; Πῶς γὰρ Ῥωμαίοις, φέρε, κηρύξομεν;... ταῦτα ἢ φησάντων ἂν κατὰ τὸ εἰκός, ἢ διανοηθέντων τῶν τοῦ Ἰησοῦ μαθητῶν, μιᾶς προσθήκῃ λέξεως αὐτοῖς ὁ διδάσκαλος λύσιν τῶν ἀπορηθέντων ὑπέθετο, φήσας κατόρθωσιν, ἐν τῷ ὀνόματί μου... τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς ἔφησε· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου. Εἶτα καὶ θεσπίζει εὖ μάλα ἀκριβῶς τὸ μέλλον εἰπών· Δεῖ γὰρ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι.*

Ibid., (241-244) : *Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου. Τοῦτο δ' οὖν εἰπὼν ἐπισυνῆψεν ἐπαγγελίαν, δι' ἧς ἔμελλον ἐπιθαρρεῖν... φησὶ γοῦν αὐτοῖς· Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

Ibid., IX, 11 (692 d) : *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου. Οὕτω δῆτα ἡμεῖς μὲν τὰ ἔθνη τὸν προαναφωνηθέντα... προφήτην... ἔγνωμεν.*

Hist. eccl., III, 5, 2 (*GCS*, p. 196, 12) : *Τῶν τε λοιπῶν ἀποστόλων... ἐπὶ... τῇ τοῦ κηρύγματος διδασκαλίᾳ τὴν εἰς συμπάντα τὰ ἔθνη στειλαμένων πορείαν σὺν δυνάμει τοῦ Χριστοῦ, φήσαντος αὐτοῖς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.*

In Ps. LIX, 9 (*PG* XXIII, 569 c) : *Καὶ τοῖς ἀποστόλοις δὲ αὐτοῦ πρώτοις αὐτοῖς (τοῖς Ἰουδαίοις) κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον παρῄνει φάσκων· εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε... Εἶτα μετ' ἐκείνους προσέταττε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς εὐαγγελίζεσθαι πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*

In Ps. LXV, 5 (653 d) : *Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· πορεύοντες*[1] *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.*

In Ps. LXVII, 34 (720 c) : *Ἐντειλάμενος αὐτὸς καὶ εἰπών· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἔργῳ τὴν δύναμιν ἐδείκνυ.*

In Ps. LXXVI, 20 (900 c) : *Ὅπως δὲ ἐν τῇ θαλάσσῃ ἡ ὁδὸς αὐτοῦ γέγονε... εἴσῃ ἐπιστήσας τῇ πρὸς τοὺς μαθητὰς ἐπαγγελίᾳ αὐτοῦ φησάσῃ· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, καί· ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

In Is., XVIII, 2 (XXIV, 213 c) : *Φησὶν οὖν πρὸς αὐτοὺς τοὺς τῶν ἀγαθῶν ἀγγέλους· ὑμεῖς οἱ Χριστοῦ μαθηταὶ πορεύεσθε, ὥσπερ οὖν αὐτὸς ὁ σωτὴρ διετάξατο πρὸς ὑμᾶς λέγων· πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, καί· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου.*

Ibid., XXXIV, 16 (337 c) : *Ὁ γὰρ εἰπὼν αὐτοῖς· μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, αὐτὸς ἐνετείλατο μὴ κατὰ τὸ αὐτὸ ποιεῖσθαι τὰ τῆς συστάσεως τῶν ἐκκλησιῶν αὐτῶν.*

In Constantin., XVI, 8 (*GCS*, p. 251, 12) : *Τοῦτό γε οὐδεὶς ἢ μόνος εἷς ὁ*

1. Au lieu de *πορεύοντες*, il faut lire soit *πορευθέντες*, soit, comme le suggère M. CONYBEARE (p. 283), *περιιόντες*.

ἡμέτερος σωτὴρ μετὰ τὴν τοῦ θανάτου νίκην διεπράξατο, τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις λόγον εἰπὼν καὶ ἔργῳ τελέσας, πορευθέντες γοῦν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου φήσας αὐτοῖς.

Theophan., IV, 16 (*GCS*, p. 189, 28) : « Es sagte also zu ihnen unser Erlöser nach seiner Auferstehung : « Gehet hin und lehret alle Völker in meinem Namen », und das sagte er, der früher befohlen hatte : « Auf der Strasse der Heiden sollt ihr nicht ziehen. »

Ibid., V, 17 (p. 228, 27) = *Dem. euang.*, III, 6.

Ibid., V, 46 (p. 252, 12) = *Dem. euang.*, III, 7.

Ibid., V, 49 (p. 255, 9) = *Dem. euang.*, III, 7.

c) *Epist. ad Caesar.*, 3 (*PG*, XX, 1537 C) : Πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, πατέρα ἀληθῶς πατέρα, καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Περὶ ὧν καὶ διαβεβαιούμεθα οὕτως ἔχειν καὶ οὕτως φρονεῖν καὶ πάλαι οὕτως ἐσχηκέναι, καὶ μέχρι θανάτου ὑπὲρ ταύτης ἐνίστασθαι τῆς πίστεως, ἀναθεματίζοντες πᾶσαν ἄθεον αἵρεσιν.

Contra Marcell., I, 1, 9 (*GCS*, p. 3, 7) : Τί δὲ ἦν τοῦτο, παρ' ὃ οὐκ ἦν εὐαγγελίζεσθαι ἄλλο εὐαγγέλιον, ἢ που πάντως αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ δὴ τοῖς αὐτοῦ παραδιδοὺς μαθηταῖς ὁ σωτὴρ ἀναγέγραπται εἰρηκώς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Ibid., I, 1, 36 (p. 8, 21) : Τῆς τε σωτηρίου πίστεως τὴν μυστικὴν ἀναγέννησιν εἰς ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος παρεχούσης, καὶ πρὸς τοῖς θείοις ἐγγράφοις τῆς ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων καθολικῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας... ἐπισφραγιζομένης...

De eccles. theol., III, 5, 22 (p. 163, 22) : Διὸ τῇ ἁγίᾳ καὶ τρισμακαρίᾳ τριάδι μόνον τοῦτο συμπαρείληπται, οὐκ ἄλλως τοῦ σωτῆρος τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ διαταξαμένου τὸ μυστήριον τῆς αὐτοῦ παλιγγενεσίας πᾶσιν τοῖς ἐξ ἐθνῶν εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν παραδιδόναι ἢ βαπτίζοντας αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Theoph., IV, 8 (*GCS*, p. 177, 2) : « Nach seiner Auferstehung von den Toten gingen alle zumal, denen es aufgetragen war, nach Galiläa, wohin er ihnen gesagt hatte (zu gehen). Und da sie ihn sahen, fielen einige nieder, andere aber zweifelten. Er aber trat zu ihnen, redete mit ihnen und sprach : mir ist gegeben von meinem Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe, und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt[1]. »

1. La suite de ce passage a été conservée en grec ; Eusèbe y commente le texte évangélique, et, sans reproduire explicitement la

In ps. CXVII, 1 (Pitra, *Analecta sacra,* III, 512) : *Τὸ γὰρ πρῶτόν φησιν (ὁ σωτήρ) αὐτοῖς (τοῖς μαθηταῖς)· εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε, πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. εἶτα ἐν δευτέρῳ λόγῳ προστάττει, λέγων τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτὰ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* [1].

Ces trois séries de textes suggèrent les remarques suivantes :

1° On ne peut dire qu'à partir du concile de Nicée Eusèbe ait abandonné la forme christologique (*ἐν τῷ ὀνόματί μου*) pour la forme trinitaire (*εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός κτλ*).

Il est vrai que, dans les textes d'Eusèbe qui nous sont parvenus, nous ne trouvons la forme trinitaire dans aucun livre antérieur à 325; mais, par contre, la plupart des exemples de la forme christologique sont postérieurs à Nicée [2], et le même livre, la *Théophanie,* contient l'une et l'autre forme. La différence des citations ne peut donc s'expliquer par la chronologie.

2° Eusèbe choisit l'une ou l'autre forme selon la conclusion qu'il veut tirer du texte. Dans les passages de la série a), il se propose en général de décrire la rapide diffusion du christianisme ; il se contente alors de reproduire la première partie du message du Christ : *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.* — Ailleurs il veut montrer quelle a été la source de cette expansion si puissante; il ajoute : *ἐν τῷ ὀνόματί μου.* On remarquera surtout parmi les textes de cette série b) le passage de la *démonstration évangélique,* III, 7 (reproduit dans *Théoph.,* V, 46) où cette thèse est plus explicitement développée [3]. — Enfin, dans les citations de la série c), Eusèbe

formule trinitaire, il la rappelle assez clairement par l'allusion qu'il fait au baptême (*GCS,* p. 22, 3) : *Διὸ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς οὐ πρότερον, ἀλλὰ νῦν παρεκελεύσατο περιελθεῖν καὶ μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη. Ἀναγκαίως δὲ προστίθησι τὸ μυστήριον τῆς ἀποκαθάρσεως.*

1. L'attribution de ce fragment à Eusèbe est incertaine.

2. Parmi les 16 textes qui composent cette série, 4 appartiennent à la *démonstration évangélique* (antérieure à 311), 1 à l'*histoire ecclésiastique* (313), 4 au *commentaire sur les psaumes* (vers 330), 2 au *commentaire sur Isaïe* (date incertaine), 1 au panégyrique de Constantin (336), 4 à la *Théophanie* (336).

3. M. Paulin Martin (mort en 1890), dans des notes manuscrites conservées aux archives de l'Institut catholique de Paris, avait déjà recueilli sur ce texte la plupart des citations d'Eusèbe, et attirait en particulier l'attention sur ce passage et sur l'interprétation donnée de *ἐν τῷ ὀνόματί μου*; il ajoutait : « Mais Eusèbe ne veut certainement pas dire qu'on lit ces mots dans l'évangile. Il fait allusion au v. 18 et le résume en ces trois mots. Cf. (*PG*) XXIII, 653 d. »

attire surtout l'attention soit sur la trinité, soit sur le baptême [1].

3° Les citations de la série a) sont faciles à expliquer. Rien de plus fréquent que ces citations partielles, qui ne retiennent d'un texte que les mots caractéristiques et qui vont au but; la série c) ne saurait non plus faire difficulté. La série b) s'explique moins aisément. Pour en préciser le portée, il importe de remarquer, d'une part, qu'Eusèbe commente ces mots, *ἐν τῷ ὀνόματί μου*, comme une parole du Seigneur, d'autre part qu'il ne les rattache jamais explicitement à l'évangile de saint Matthieu.

Dans cet état de choses, on peut supposer que la forme b) est une variante peut-être antérieure à Eusèbe, plus probablement due à Eusèbe lui-même [2]; on en trouvera l'origine, sinon avec une pleine certitude, du moins avec une grande vraisemblance, dans une contamination du texte de *Mt.* avec celui des autres synoptiques et plus particulièrement de *Lc.*, XXIV, 47, *κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη* [3]. Cette contamination, qui est plus apparente dans *Théoph.*, IV, 8 [4], se retrouve sous une autre forme dans les *Actes de Thaddée*, VI : *ἀπέστειλεν ἡμᾶς ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ κηρῦξαι μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, βαπτιζομένοις ἐπαγγειλάμενος βασιλείαν οὐρανῶν, ἀναστησομένους ἀφθάρτους ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου* [5].

1. Il est à remarquer que la mention du baptême n'est jamais jointe aux mots *ἐν τῷ ὀνόματί μου*. Cette variante n'est donc pas une réminiscence du baptême conféré au nom du Christ.

2. M. Chase suggère ces deux hypothèses, sans se prononcer entre elles (p. 489-492) ; la première semble moins vraisemblable, étant donné qu'on ne retrouve cette leçon dans aucun manuscrit de l'évangile et chez aucun Père autre qu'Eusèbe. Ces exemples de variantes propres à un seul Père ne sont pas rares; c'est ainsi que, chez Eusèbe, nous voyons *Mt.*, XXVIII, 20 ainsi cité par Marcel (*C. Marc.*, I, 4, *GCS*, p. 27, 6) : *Ἰδοὺ γὰρ ἔσομαι μεθ' ὑμῶν, ἔφη, πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*. Cf. d'autres exemples chez Chase, p. 491.

3. Chase (p. 489) rapproche *Mc.*, XVI, 17 : *Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ἀκολουθήσει ταῦτα, ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν*.

4. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, IV, 310 (*PG*, XXIV, 629) : *Φησὶ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς, κατὰ μὲν τὸν Ματθαῖον, ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· κατὰ δὲ τὸν Λουκᾶν, ὅτι δεῖ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη*. Il faut remarquer cependant que cette distinction des deux sources ne se trouve pas dans la traduction syriaque, et qu'elle a été omise dans le fragment grec par le dernier éditeur (*GCS*, p. 21).

5. Ed. Lipsius (1891), p. 277; ce rapprochement a été fait par Rigge-

Cette hypothèse est confirmée par l'usage général d'Eusèbe; rien de plus fréquent chez lui que ces variantes obtenues soit par la combinaison de deux textes, soit par une glose, et qu'il reproduit dans différents ouvrages comme un texte reçu; en voici quelques exemples :

Io., IV, 14 et VII, 38. *In Ps.* XXX, 10 (XXIII, 268 d) : Ὅς ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος, ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. Même citation *In Ps.* XCII, 3 (1189 a).

Mt., XIX, 29 et *Lc.*, XVIII, 30. *In Ps.* LX, 6 (581 b) : Καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ πολυπλασίονα λήψεται, καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει. *In Ps.* XXXVI, 26 (333 c) : Καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἑκαντοταπλασίονα λήψεται.

Io., VIII, 12 et XIV, 6. *Eccl. theol.*, I, 20, 23 (p. 85, 1) : Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.

Io., III, 6 et IV, 24. *Ibid.*, I, 12, 8 : Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν, πνεῦμα δὲ ὁ θεός.

Io., XIX, 30. *In Ps.* LXVIII, 3 (XXIII, 729 a) : Ὅτε οὖν ἔλαβεν ὁ Ἰησοῦς τὸ ὄξος μετὰ χολῆς, εἶπε· τετέλεσται καὶ αὕτη ἡ γραφή. Même citation. *Ibid.*, 22 (749 c).

Mt., XI, 27. *Demonstr. euang.*, IV, 3, 13 (XXII, 257 b) : Τὸν υἱὸν οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ. Même citation : *Hist. eccl.*, I, 2, 2 (p. 10, 14); *Eccl. theol.*, I, 12 (p. 72, 4); *Epist. ad Const.* (XX, 1545 b).

§ 4. — Citations de Mt., XXVIII, 19 avant Eusèbe[1].

ORIG., *In Io.*, III, 5, *fr.* 36 (*GCS*, p. 512, 15) : Φησὶ γάρ· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

In Io., XI, 4, *fr.* 79 (p. 547, 11) : Διὸ καὶ ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος ἦν, καὶ ἐν

BACH, p. 27; le même auteur (*ibid.*) a rappelé la curieuse contamination de *Mt.*, XXVIII, 19 et *Rom.*, VI, 3 dans *Constit. apost.*, V, 7 : Λαβόντες ἐντολὴν παρ' αὐτοῦ κηρύξαι τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη, καὶ βαπτίσαι εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον, ἐπὶ αὐθεντίᾳ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, ὅς ἐστιν αὐτοῦ πατήρ, καὶ μαρτυρίᾳ πνεύματος, ὅς ἐστι παράκλητος. Cf. RESCH, *Paralleltexte* zu *Mt.*, XXVIII, 19 (*TU*, X, 1, p. 398 et 416).

1. Cf. CONYBEARE, p. 282-286; et surtout RIGGENBACH, *Der trinitarische Taufbefehl*, p. 32-85 et *Math.*, XXVIII, 19 *bei Origenes* (Gütersloh, 1904) p. 107-109. — On ne trouvera pas ici les citations qui ne contiennent que les premiers mots du texte (πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη), ni les citations empruntées aux *Homélies* et *Reconnaissances* clémentines, parce que la date de ces apocryphes est trop incertaine; enfin certaines citations ont paru trop douteuses pour être reproduites, par exemple celles qui sont tirées des *Actes de Thomas*.

ἐλευθέρῳ καὶ ἁγίῳ ἀριθμῷ τῷ τρία ἐγείρεται. ἐν ᾧ καὶ ἁγιάζει ἡμᾶς τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος, εἰπὼν δεῖν βαπτίζεσθαι ἡμᾶς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

In Rom., v, 2 (*PG*, xiv, 1024 c) : « Dominus Iesus Christus... sicut generationi substituit regenerationem, ita et doctrinae substituit aliam doctrinam. Mittens etenim ad hoc opus discipulos suos, non dixit tantum : Ite, baptizate omnes gentes, sed ait : Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. »

Ibid., v, 8 (1039 c) : « Requiras fortassis etiam hoc, quod cum ipse Dominus dixerit ad discipulos ut baptizarent omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cur hic apostolus solius Christi in baptismo nomen assumpserit dicens : Quicumque baptizati sumus in Christo, cum utique non habeatur legitimum baptisma, nisi sub nomine Trinitatis[1]. »

Cf. *In Gen. hom.*, xiii, 3 (xii, 232 b); *In Numer. hom.*, xii, 2 (661 b); *In Rom.*, viii, 5 (xiv, 1169 b).

Cyprian., *Testim.*, ii, 26 (*CSEL*, p. 93, 20) : « In euangelio Dominus dicit post resurrectionem : Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra : ite ergo et docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos obseruare omnia quaecumque praecepi uobis. » Cf. *Epist.* xxvii, 3 (p. 543, 11); xxviii, 2 (p. 546, 5); lxiii, 18 (p. 716, 14); lxxiii, 5 (p. 782, 1).

Sententiae episcoporum : Lucius a Castra Galbae (p. 440, 15); Monnulus a Girba (p. 442, 4); Eucratius a Thenis (p. 447, 17); Vincentius a Thibari (p. 450, 9).

Ad Nouatianum, 3 (p. 56, 1).

De Rebaptismate, 7 (p. 78, 5).

Tertull., *De Baptismo*, 13 (*PL*, i, 1215 a) : « Lex enim tinguendi imposita est, et forma praescripta. Ite, inquit, docete nationes, tinguentes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. » Cf. *De Praescript.*, 20 (ii, 32 a); *Aduers. Prax.*, 26 (ii, 190 a).

Hippol., *C. Noët.*, 14 (*PG*, x, 821 b) : *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

Iren., *Haer.*, iii, 17, 1 (vii, 929 c) : « Et iterum potestatem regenerationis in Deum dans discipulis, dicebat eis : Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. »

Theodot. *ap.* Clem. Al., *Excerpt.*, 76, 3 (*GCS*, p. 131, 5) : *Καὶ τοῖς ἀποστόλοις ἐντέλλεται· περιιόντες κηρύσσετε, καὶ τοὺς πιστεύοντας βαπτίζετε εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.*

1. Quelques soupçons qu'on puisse avoir contre la fidélité des traductions de Rufin, il est clair qu'on ne peut, au moins dans ces deux passages et dans *In Rom.*, viii, 5, lui imputer la forme trinitaire de la citation; le contexte entier la réclame.

A toutes ces citations, où se trouve certainement la forme trinitaire du texte, on ne peut en opposer aucune qui contienne la forme christologique (*ἐν τῷ ὀνόματί μου*); M. Conybeare (p. 282 sq.) cite deux passages de saint Justin et un d'Hermas, mais aucun d'eux ne peut être considéré comme une citation de *Mt.* Les voici :

Just., *Dial.*, 39 (Otto, p. 132) : *Ὃν οὖν τρόπον διὰ τοὺς ἑπτακισχιλίους ἐκείνους τὴν ὀργὴν οὐκ ἐπέφερε τότε ὁ θεός, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ νῦν οὐδέπω τὴν κρίσιν ἐπήνεγκεν ἢ ἐπάγει, γινώσκων ἔτι καθ' ἡμέραν τινὰς μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀπολείποντας τὴν ὁδὸν τῆς πλάνης, οἳ καὶ λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος ὡς ἄξιοί εἰσι, φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ τούτου.*

Ibid., 53 (p. 178) : *Τὸ δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῃ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου καὶ τῶν ἔργων, τῶν ἐπὶ τῆς πρώτης αὐτοῦ παρουσίας γενομένων ὑπ' αὐτοῦ, καὶ τῶν ἔθνων ὁμοίως, τῶν μελλόντων πιστεύειν αὐτῷ, προδήλωσις ἦν. Οὗτοι γὰρ ὡς πῶλος ἀσαγὴς καὶ ζυγὸν ἐπὶ αὐχένα μὴ ἔχων τὸν ἑαυτοῦ, μέχρις ὁ Χριστὸς οὗτος ἐλθὼν διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πέμψας ἐμαθήτευσεν αὐτούς.*

Herm., *Simil.*, IX, 17, 4 : *Πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν [τοῦ υἱοῦ] τοῦ θεοῦ. Λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν.*

Il ressort de cette discussion que les conclusions de M. Conybeare sont définitivement à écarter. La forme qu'il appelle « eusébienne » (*πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου*) : I. ne se rencontre dans aucun manuscrit ni aucune version; II. est totalement inconnue des controversistes du IVe siècle; III. n'exclut pas chez Eusèbe lui-même la forme trinitaire et paraît due à une contamination; IV. ne se trouve dans aucun texte des trois premiers siècles, tandis que la forme trinitaire s'y trouve souvent.

Appendice sur les formules liturgiques.

Une question toute différente de la précédente peut être soulevée au sujet du texte de *Mt.*, XXVIII, 19.

On sait que, dans le N. T. et dans la littérature chrétienne, il est parlé tantôt du baptême « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », tantôt du baptême « au nom de Jésus » (ou « du Seigneur »).

Ainsi on lit dans la *Didaché*, VII, 1 : *Ταῦτα πάντα προειπόντες, βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος... 3. Ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος*, et, un peu plus bas, IX, 5 : *Οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου*[1].

1. On trouvera un recueil de ces formules liturgiques dans Resch

De ces deux séries de textes, on a tiré des arguments contre l'authenticité de *Mt.*, XXVIII, 19 : les uns, s'appuyant sur la formule trinitaire, pensent que l'usage liturgique a réagi sur le texte évangélique; les autres, partant de la formule christologique, affirment qu'elle n'eût pu être employée dès l'époque de saint Paul, si le Christ avait imposé à ses apôtres la formule trinitaire.

Nous ne pensons pas que ces deux raisonnements soient efficaces : le premier, en supposant que l'usage liturgique est indépendant du texte évangélique, lui ôte tout point d'appui et en rend l'origine inexplicable; le second fait de la parole du Christ, telle qu'elle est rapportée par saint Matthieu, un précepte liturgique péremptoire, ce qui est, pensons-nous, en fausser la portée.

Il nous semble, au contraire, que tous ces faits ne s'expliquent que si l'on admet l'authenticité du texte évangélique. En face du « baptême au nom de Jésus », si fréquemment attesté dans les premiers documents chrétiens, on ne peut comprendre l'origine, ni la diffusion du « baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », si cette formule liturgique n'avait pas eu l'appui d'une sentence du Seigneur, rapportée dans l'Évangile. D'autre part, ainsi qu'il a été expliqué ci-dessus (p. 257), rien n'oblige à voir dans cette sentence un précepte liturgique liant les Apôtres à une formule déterminée et interdisant le baptême « au nom de Jésus ».

(*TU,* x, 1, p. 399 sq.) et mieux dans RIGGENBACH (*Der Trinit. Taufbefehl,* p. 32-85 pour les formules trinitaires; p. 85-93 pour les formules christologiques); cf. W. HEITMUELLER, *Im Namen Jesu,* surtout p. 266 sqq.

NOTE F

II *Cor.*, III, 17 : *ὁ δὲ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.*

Quelles que soient sur ce texte les divergences d'interprétation qui séparent les exégètes, tous du moins en reconnaissent la grande importance. H. J. Holtzmann [1] trouve ici toute la christologie paulinienne *in nuce* et, de son côté, Holzmeister [2] pense que « pour la pneumatologie de saint Paul, ce texte, avec I *Cor.*, VI, 19, a la même importance qu'ont, pour sa christologie, *Rom.*, IX, 5 et *Phil.*, II, 6. » Nous ne pourrons admettre entièrement ni l'interprétation de Holtzmann, ni celle de Holzmeister; du moins serons-nous d'accord avec eux pour reconnaître la grande portée de ce passage. En voici la traduction :

II *Cor.*, III, 6 sqq. : [6] Dieu nous a faits les ministres de la nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit; car la lettre tue, mais l'esprit vivifie. [7] Mais si le ministère de la mort, gravé en lettres sur des pierres, fut glorieux, au point que les fils d'Israël ne pouvaient fixer leurs regards sur le visage de Moïse, à cause de la gloire de son visage, gloire passagère, [8] combien plus glorieux sera le ministère de l'esprit! [9] Car, si le ministère de la condamnation est une gloire, bien plus riche de gloire sera le ministère de la justice! [10] En effet, ce qui fut glorieux, n'est plus glorieux, si on le compare à cette gloire éminente. [11] Car, si le ministère transitoire est glorieux, celui qui demeure l'est bien davantage. [12] Forts de cette espérance, nous avons une pleine assurance. [13] Nous ne faisons pas comme Moïse, qui mettait un voile sur sa face, pour que les fils d'Israël ne vissent pas la fin de ce qui était passager. [14] Mais leurs esprits ont été endurcis; car, jusqu'à ce jour, le même voile demeure quand ils lisent l'ancienne alliance, il n'est pas enlevé, car c'est par le Christ qu'il disparaît. [15] Mais, jusqu'à ce jour, quand on lit Moïse, un voile est sur leur cœur. [16] Mais, s'il se convertit au Seigneur, le voile est enlevé. [17] Or, le Seigneur est l'esprit; et là où est l'esprit du Seigneur, est

1. *N. T. Theol.*, II, p. 80.
2. *Dominus autem Spiritus est* (Innsbruck, 1908), p. 85.

la liberté. [18] Et nous tous, contemplant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, glorifiés par sa gloire, comme par l'esprit du Seigneur.

IV, 3 sqq. : [3] Si notre évangile aussi est voilé, il est voilé pour ceux qui se perdent, [4] en qui le prince de ce monde a aveuglé leurs esprits infidèles pour les empêcher de contempler la lumière de l'évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu. [5] Car nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais le Christ Jésus comme Seigneur, et nous comme vos serviteurs pour Jésus. [6] Car Dieu, qui a dit : des ténèbres, la lumière brillera, a fait luire sa clarté dans nos cœurs pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu (qui paraît) sur la face du Christ.

De ce texte difficile on a donné des interprétations multiples; nous n'en referons pas l'histoire, très bien faite par le P. Holzmeister[1] (p. 4-29); nous exposerons seulement celle qui nous paraît la plus probable.

Dans une première section (III, 6-11), saint Paul fait ressortir la gloire du ministère de l'esprit en le comparant à celui de la lettre; la forme de son argumentation, rappelle la première règle de Hillel, l'a fortiori : le ministère nouveau est supérieur en gloire à l'ancien, comme l'esprit à la lettre, comme la justification à la condamnation, comme le permanent au transitoire.

Toute la fin du chapitre (III, 12-18) est une interprétation symbolique de *Exod.*, XXXIV, 33-35 :

Quand Moïse avait fini de parler au peuple, il mettait sur sa face un voile. Et, quand Moïse entrait devant le Seigneur pour lui parler, il enlevait le voile, jusqu'à ce qu'il sortît; et, sorti, il disait aux fils d'Israël tout ce que le Seigneur lui avait ordonné. Et les fils d'Israël voyaient que la face de Moïse était glorifiée; et Moïse mettait un voile sur sa face, jusqu'à ce qu'il entrât pour s'entretenir avec Dieu.

Saint Paul, en s'inspirant de ce passage, ne s'est pas proposé d'en donner une interprétation littérale, ni même de conserver aux différents traits une valeur symbolique constante : le voile de Moïse est interprété d'abord (13) comme devant cacher la fin d'un éclat passager, puis (14-15) comme l'aveuglement qui couvre le cœur des Israélites. Quant aux chrétiens, ils ne portent pas de voile (18), et ils ne craignent pas de contempler la gloire du

1. Toutes les références qui seront données ci-dessous se trouvent chez lui parmi beaucoup d'autres.

Seigneur (cf. 7); seuls, ceux qui ont été aveuglés par le prince de ce monde ne peuvent contempler la gloire du Christ (IV, 4).

C'est dans ce contexte qu'apparaît le verset 17, si diversement interprété : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. On en peut distinguer trois interprétations principales : la première rapporte κύριος à Dieu le Père, et traduit : « le Seigneur est l'Esprit », au même sens où on lit chez *Io.*, IV, 24 : « Dieu est esprit »; la seconde l'entend du Saint-Esprit, et traduit : « Le Seigneur (dont il s'agit dans ce passage de l'Exode) est le Saint-Esprit »; la troisième l'interprète du Christ : « Le Seigneur est l'Esprit ». La première ne se rencontre guère que chez quelques commentateurs médiévaux ou modernes [1]; la seconde est très fréquente chez les Pères grecs, qui, contre les pneumatomaques, prouvent par ce texte la divinité du Saint-Esprit [2], elle est reçue aussi par plusieurs exégètes catholiques [3]; la troisième se rencontre, sous des formes très diverses, chez un bon nombre de Pères surtout latins, chez plusieurs commentateurs du moyen âge, et chez beaucoup d'exégètes contemporains [4].

C'est cette dernière qui nous semble la plus probable. On remarquera d'abord que, chez saint Paul, le mot κύριος s'applique presque toujours au Christ, très rarement au Père [5], jamais ailleurs au Saint-Esprit.

De plus, et surtout, le contexte entier semble imposer cette

1. HILAR., *De Trinit.*, II, 32 (*PL*, X, 72); RABAN MAUR (CXII, 177); CAJÉTAN, *In h. l.;* FRANZELIN, *De Deo uno*², p. 380; JUNGMANN, *De Deo uno*⁴, p. 78; CHR. PESCH, *De Deo uno*, p. 68.

2. ATHANAS., *Ad Serap.*, I, 6 (*PG*, XXVI, 545); BASILE, *De Spir. S.*, 21 (XXXII, 164); PS. BASIL., *C. Eunom.*, V, 1-2 (XXIX, 725.741); GREG. NYSS., *C. Eunom.*, 7 (XLV, 744), *De Spir. S.* (XLVI, 697); DIDYME, *De Trinit.*, III, 23 (XXXIX, 928); EPIPHANE, *Aduers. haeres.*, 74, 13 (XLII, 500); CHRYSOST., *In h. l.* (LXI, 448); THDT., *In h. l.* (LXXXII, 397); CYRILL. ALEX., *Thesaurus*, 35 (LXXV, 653). Cf. AMBROS., *De Spir. S.*, II, 1, 18 (*PL*, XVI, 747); III, 14, 101 (800); *In Luc.*, VII, 94 (XV, 1723); AUGUST., *De Trinit.*, II, 19 (XLII, 857); *C. Maximin.*, II, 21, 2 (XLII, 792), 26, 14 (814).

3. CORNELY, HOLZMEISTER.

4. ORIGÈNE, *In Exod. hom.*, XII, 4 (*PG*, XII, 385); *In Thren.*, IV, 20, 116 (*GCS*, p. 276); *In Luc. hom.*, XXVI (*PG*, XIII, 1868); EUSEB., *De Eccles., theol.*, I, 20; III, 5 (*GCS*, p. 93, 163); DIDYME, *De Trinit.*, III, 23 (*PG*, XXXIX, 589); *De Spir. S.*, 54. 58 (XXXIX, 1079.1081); MARIUS VICTORINUS, *Aduers. Arian.*, III, 15 (*PL*, VIII, 1110); AMBROS., *De Fide*, I, 87 (XVI, 549); HIERON., *In Is.*, XI, 1 (XXIV, 144). — Pour l'exégèse médiévale et contemporaine, V. HOLZMEISTER, p. 13-29.

5. Cf *supra*, p. 273.

interprétation. Tout le monde convient que le *κύριος* du v. 17 est le même que celui du v. 16; or ce v. 16 (« quand il se convertit au Seigneur, le voile est enlevé ») reprend sous une autre forme ce qui a été dit au v. 14 (« c'est dans le Christ que le voile disparaît »); tout porte donc à identifier le Christ et le Seigneur. Il est d'ailleurs beaucoup plus naturel d'entendre ici une conversion au Christ qu'une conversion au Père ou surtout à l'Esprit-Saint [1]. Enfin, dans les versets qui suivent, le Seigneur dont il est question est bien le Christ : c'est sa gloire que nous contemplons à visage découvert (III, 18, cf. IV, 4).

Le plus forte objection à cette interprétation se tire des derniers mots du verset 17 : *οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία;* il y a là un changement de sujet très brusque; il faut reconnaître d'ailleurs qu'on rencontrera une difficulté analogue, quelle que soit l'interprétation qu'on adopte : on ne peut identifier entièrement le *πνεῦμα κυρίου* de la fin du verset au *κύριος* du début. Au reste, ce passage rapide du Christ à l'Esprit n'est pas pour surprendre chez saint Paul (cf. *Rom.*, VIII, 9-11).

Le sens de *κύριος* étant ainsi fixé, on peut se demander ce que signifie saint Paul en disant : « Le Seigneur (ou le Christ) est l'Esprit ». L'emploi de l'article (*τὸ πνεῦμα*) ne permet pas de traduire : « le Christ est esprit », au sens, par exemple, où il est dit, I *Cor.*, XV, 45 : « le second Adam est devenu esprit vivifiant ». D'autre part, on ne peut traduire : « le Christ est l'Esprit-Saint »; saint Paul, on l'a montré plus haut, a reconnu entre le Christ et l'Esprit-Saint une distinction personnelle, autant vaudrait lui faire dire : « le Père est le Fils [2]. » On peut traduire : « Le Seigneur

1. On objecte que, dans le texte de l'*Exode* auquel il est fait allusion, *κύριος* désigne Iahvé; or, ajoute-t-on, quand saint Paul cite l'A. T., ou même quand il y fait seulement allusion, il laisse toujours à *κύριος* la valeur qu'il a dans le texte, et l'entend de Dieu (HOLZMEISTER, p. 54). Si cette argumentation était efficace, elle conclurait, contre l'intention de son auteur, à interpréter le texte de Dieu le Père; mais elle part d'un faux supposé : dans tout le N. T., le *κύριος* des textes de l'A. T. est souvent entendu du Christ, et, chez saint Paul, cet usage est presque constant (*supra*, p. 275 sqq.).

2. Cette interprétation est admise par la plupart des critiques libéraux : HOLTZMANN (II, p. 80), DEISSMANN, *In Christo Jesu*, p. 84; GUNKEL, *Die Wirkungen des hl. Geistes*, p. 90; GOGUEL, *La notion johannique de l'Esprit*, p. 63; etc. (Cf. HOLZMEISTER, p. 22). Certains catholiques traduisent aussi *ὁ κύριος* par le Christ et *τὸ πνεῦμα* par l'Esprit-Saint, mais il nient que *ἐστίν* exprime ici une identité; p. ex. FILLION, *in h. l.* : « Le Seigneur (Jésus-Christ) est l'Esprit (*τὸ πνεῦμα*, avec l'article) :

est l'esprit dont il a été parlé plus haut », c'est-à-dire l'esprit opposé à la lettre[1]; cette interprétation donne un sens exact; peut-être cependant cet emploi de l'article, à l'attribut, est-il motivé ici moins par le rappel d'un terme déjà connu, que par le sens emphatique donné à *πνεῦμα* : « le Seigneur, c'est l'Esprit même ». Dans tout ce passage, saint Paul célèbre la gloire du ministère nouveau, du ministère de l'esprit; mais cette gloire resplendit d'abord dans le Christ, qui est l'esprit même; nous sommes tous glorifiés par sa gloire, comme par l'esprit du Seigneur; dans le chapitre suivant, il reprend encore la même pensée, et montre « la splendeur de l'évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu » (IV, 4). L'idée de liberté est associée aussi à celle de l'esprit : c'est parce que « le Seigneur est l'Esprit », que les ministres de la nouvelle alliance ont *πολλὴν παρρησίαν*, et que « nous tous nous contemplons à visage découvert la gloire du Seigneur ».

ces mots nous reportent au v. 6, où il a été dit que l'Esprit-Saint est le principe de la loi nouvelle, par opposition à la lettre, à l'A. T. Ils ne signifient pas, évidemment, que Jésus-Christ et l'Esprit-Saint sont identiques, puisque, dans la proposition suivante, il est parlé de l'Esprit du Seigneur; ils marquent l'union étroite qui existe entre le Verbe incarné et la troisième personne de la Trinité, pour la direction de l'Eglise et des âmes. » D'après cette interprétation, *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* devrait se traduire : « Le Christ est intimement uni l'Esprit-Saint »; cela me paraît bien forcé.

1. Cf. TOUSSAINT, *Epîtres de saint Paul*, I, p. 459; LEMONNYER, *in h. l.*

NOTE G

LA DOCTRINE DU LOGOS CHEZ PHILON ET LA DOCTRINE DU FILS DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

La question du « philonisme » de l'épître aux Hébreux a été bien des fois agitée[1]; on ne se propose pas ici de la reprendre dans son ensemble, mais seulement en tant qu'elle intéresse l'histoire de la théologie trinitaire; au reste, si l'influence philonienne s'est exercée sur l'épître aux Hébreux, c'est avant tout par la théorie du logos. Cette doctrine peut donc être discutée ici indépendamment des autres, et l'on peut arriver sur ce point à des conclusions certaines, sans qu'il soit nécessaire de considérer les autres aspects de la philosophie philonienne.

Tout d'abord, on convient sans peine que le dogme de l'incarnation est totalement étranger au philonisme; et, comme l'écrit un des avocats les plus distingués de l'influence philonienne, M. Ménégoz, « ici, le philonien, pour devenir chrétien, avait besoin d'une conversion radicale. Mais, ajoute-t-il, après avoir accueilli la doctrine de l'incarnation du Fils de Dieu en Jésus de Nazareth, il pouvait rapporter à Jésus-Christ tous les attributs du Logos » (p. 202).

L'a-t-il fait? Une très forte raison d'en douter, c'est que jamais il ne donne à Jésus-Christ le nom même de logos. Ce fait est tellement significatif qu'il fait douter M. Ménégoz lui-même non pas du philonisme de l'auteur, mais du moins de ses rapports immédiats et personnels avec Philon[2]. Cependant, si Jésus-Christ n'est

1. Cf. J. B. Carpzovii, *Sacrae exercitationes in S. Pauli epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino*. Helmstadii, 1750; C. Siegfried. *Philo von Alexandria als Ausleger des A.T.*, p. 321-330; Ménégoz, *L'épître aux Hébreux*, vi, 3, « l'auteur et le philonisme », p. 197-219 surtout p. 203 sqq. Prat, *Théologie de saint Paul*, i, p. 503-505.

2. « Celui-ci (l'auteur de l'épître) est un philonien converti au christianisme et conciliant l'évangile avec sa philosophie religieuse... On reconnaît aisément dans son idée du Christ préexistant le Logos de

pas appelé logos, il est appelé Fils, et ici du moins on signale une influence alexandrine : « L'idée d'un enfantement de la divinité n'est pas juive... c'est dans la philosophie platonicienne qu'il faut en chercher les racines » (p. 201). Ce rapprochement est sans portée : on reconnaît que la doctrine de la filiation divine se trouve non seulement chez saint Paul, mais aussi chez les synoptiques, et l'on en vient à supposer que cette thèse, introduite à Jérusalem dans la synagogue des Alexandrins, a pu exercer une influence sur la pensée de Jésus lui-même (p. 202). C'est là une hypothèse si gratuite et si invraisemblable qu'elle ne mérite pas la discussion.

On rend le rapprochement plus vraisemblable par une série de remarques:

1) Philon a appelé le Logos le fils premier-né de Dieu, comme l'a fait l'auteur de l'Épître. Voici les textes de Philon :

De agricult., 51 (*M.* I, 308) : *οὐρανοῦ φύσιν... ὁ θεὸς ἄγει κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν. De confus. ling.*, 63 (I, 414) : *τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. Ibid.*, 146, (I, 427) : *κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον. De fuga*, 109 (I, 562) : *γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ· μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν... ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον. De somn.*, I, 215 (I, 653) : *δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος.*

Dans l'épître (I, 6) on lit : *ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην...*

Il faut avouer que ce rapprochement est peu probant.

Il paraîtra moins significatif encore si l'on remarque la différence des termes (*πρωτόγονος* chez Philon; *πρωτότοκος* dans *Hebr.* comme dans *Col.* et dans les LXX), et surtout si l'on se rappelle que ce titre de premier-né est depuis longtemps donné au Messie, soit dans l'A. T., soit dans les apocryphes (cf. *supra*, p. 302 sq.). Au reste, ces deux conceptions ont un caractère très différent : chez Philon, Dieu est le Père du monde; le logos n'est appelé son fils, son fils aîné qu'en tant que principe cosmologique, ordonnateur

Philon. Il ne lui donne pas, il est vrai, le nom Logos, et c'est une des raisons pour lesquelles nous hésitons à admettre qu'il ait été un élève immédiat du philosophe d'Alexandrie » (p. 198).

du monde[1]; d'après la conception messianique, Dieu est le Père de son peuple, et le Messie est son premier-né en tant qu'il est le roi et le représentant d'Israël. La théologie chrétienne dépasse ces deux conceptions, et les unit dans une synthèse supérieure, mais où le messianisme juif occupe plus de place que la cosmologie alexandrine.

2) Pour Philon, le logos est le chef des anges; il l'est aussi pour l'auteur de l'épître aux Hébreux : on peut citer :

De confus. ling., 146 (I, 427) : *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα. Leg. alleg.* III, 177 (I, 122) : *τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος. Q. rer. diu. her.*, 205 (I, 501) : *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ... De agricult.*, 51 (I, 308) :... *προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον... καὶ γὰρ εἴρηταί που· ἰδοὺ ἐγώ εἰμι, ἀποστελῶ ἄγγελόν μου εἰς πρόσωπόν σου. De fuga*, 5 (I, 547) : *ὑπαντᾶν αὐτῇ (Ἄγαρ) ἄγγελον, θεῖον λόγον. De somn.* I, 239 (I, 656) : *τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ὡς αὐτὸν κατανοοῦσι. Οὐχ ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν Ἄγαρ, ὅτι τῷ ἀγγέλῳ φησί· σὺ ὁ θεὸς ὁ ἐπιδών με;*

De ces textes on rapproche *Hebr.*, I, 4-14 : « l'Épître aux Hébreux, dit-on, place de même le Christ préexistant à la tête des anges » (Ménégoz, p. 201).

C'est à peine si l'on peut reconnaître ici une coïncidence verbale : le Christ, dans *Hebr.*, n'est jamais appelé ange, mais il est comparé aux anges et placé au-dessus d'eux comme le Fils, comme celui qu'ils doivent adorer. De plus, les anges dont il est parlé là sont, comme lui, des êtres vivants et personnels. Au contraire, pour Philon, le logos est le premier des anges, mais il est un ange; cette conception d'ailleurs est allégorique : l'équivalence des anges de la Bible avec les puissances ou les logoi de la philosophie n'est pas une identité réelle, mais simplement une transposition symbolique : le philosophe interprète des puissances ou des logoi ce qui est dit des anges[2] et, quand il n'est question que d'un seul ange, c'est le plus souvent le logos que l'allégorie philonienne lui substitue[3]. Dans tous ces cas, on ne trouve pas chez

1. Cf. DRUMMOND, *Philo Judaeus*, II, 185.

2. Cf. *supra*, p. 174 sqq.

3. Cf. *supra*, p. 184 sq. — On peut comparer l'interprétation donnée de l'ange de Balaam (*Q. Deus sit. immut.*, 182, I, 299); Philon y voit la conscience (*ἔλεγχος*), qu'il identifie avec le logos divin, et qui avertit en vain le pécheur obstiné : *Ἀνίατα γίνεται τὰ ψυχῆς ἀρρωστήματα, ὅταν ἐπιστάντος ἐλέγχου, λόγος δ' ἐστὶ θεῖος ἄγγελος ποδηγετῶν..., τὰς ἀκρίτους ἑαυτῶν γνώμας πρὸ τῶν ὑφηγήσεων τάττωμεν τῶν ἐκείνου.*

lui une hiérarchie de personnes vivantes, mais un système d'êtres métaphysiques.

3) L'exemplarisme, qu'on rencontre également chez les deux auteurs, suggère des rapprochements beaucoup plus significatifs. *Hebr.*, I, 3 : *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.*

L'auteur semble s'être inspiré de *Sap.*, VII, 26, où il est dit de la Sagesse : *ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀιδίου, καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.*

Les textes de Philon présentent des analogies moins frappantes, mais cependant certaines : le logos est « l'empreinte du cachet de Dieu » : *De plantat.*, 18 (I, 332) : *(τὴν λογικὴν ψυχὴν) τυπωθεῖσαν σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀίδιος λόγος.* La même idée se retrouve, exprimée dans des termes un peu différents, *De somn.*, II, 45 (I, 665) : *τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον, εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.* Dans plusieurs autres passages, le logos est représenté comme l'image ou l'ombre de Dieu [1].

D'ailleurs cet exemplarisme atteint chez Philon beaucoup d'autres termes : l'âme humaine est l'empreinte *(χαρακτήρ)*, le reflet *(ἀπαύγασμα)*, l'image du logos [2]; le monde lui aussi a été marqué à cette empreinte [3] et lui aussi est l'ombre de Dieu [4]. Il n'est pas jusqu'aux nombres eux-mêmes qui ne reçoivent une interprétation exemplariste : les sept jours de la semaine sont « l'archétype des deux vies les plus belles, la pratique et la théorétique », il nous faut les contempler et « graver dans nos âmes leurs images *(εἰκόνας)* et leurs formes *(τύπους)* » (*De decal.*, 101. II, 197). « C'est par le nombre sept que se manifeste surtout le démiurge et le père de l'univers. C'est en lui, comme dans un miroir, que l'âme aperçoit Dieu agissant, créant et gouvernant le monde. » (*ib.*, 105. II, 198) : *ἐπ' οὐδενὶ δ' οὕτω προνομίας ἔτυχεν (ἡ ἑβδομάς), ἢ τῷ μάλιστα τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐμφαίνεσθαι διὰ ταύτης.*

1. *De fuga*, 101 (I, 561) : *Ὁ δ' ὑπεράνω τούτων λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε... αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ.* *De confus. ling.*, 147 (427) : *Εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.* *De spec. leg.*, I, 81 (II, 225) : *Λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.* Cf. *De confus. ling.*, 97 (I, 419).

2. *De opif. mundi*, 146 (I, 35) : *Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον, ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς.* Cf. *De spec. leg.*, IV, 123 (II, 356); *Q. det. pot.*, 83 (I, 207).

3. *De somn.*, II, 45 (I, 665).

4. *Leg. alleg.*, III, 102 (I, 107).

ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα.

Ces textes si divers ont une signification commune : ils montrent à quel point l'exemplarisme était familier à la pensée alexandrine; le passage, cité plus haut, du livre de la *Sagesse* confirme cette conclusion, et l'on pourrait encore alléguer dans le même sens les inscriptions alexandrines, où le roi est appelé « image de Dieu [1] ». De tous ces faits, on peut conclure avec une très grande probabilité que l'exemplarisme que l'on remarque dans l'épître aux Hébreux et dans l'épître aux Colossiens accuse dans ces deux documents sinon une origine, du moins une influence alexandrine.

Faut-il aller plus loin, et y reconnaître une terminologie, et même une doctrine spécifiquement philoniennes? Cette conclusion paraît bien gratuite : dans le vocabulaire on ne remarque que des coïncidences partielles et vraisemblablement fortuites [2], et dans la doctrine on constate des différences très profondes : Philon se meut dans un monde d'abstractions à demi-personnifiées qui n'est pas celui de l'épître aux Hébreux; aussi il peut appliquer aux nombres et en particulier au nombre sept ses symboles exemplaristes avec autant de vérité qu'au logos : là, comme ici, on retrouve les « images », les « types », le « miroir ». Rien de tel dans l'épître aux Hébreux : le rayonnement, l'empreinte du Père n'est plus seulement une conception idéale, mais une réalité concrète et vivante, une personne capable de s'incarner, de prier, de souffrir. De là vient que Philon peut identifier le logos avec le monde idéal [3], tandis que dans la théologie de l'Épître pareille identification est inconcevable.

Une autre différence, non moins profonde, sépare ces deux exemplarismes : pour Philon, la nature divine se reflète dans des images de plus en plus imparfaites; le logos est l'image suprême, mais, s'il est par rapport aux autres êtres un modèle, il n'est par rapport à Dieu qu'une représentation imparfaite : de là vient que la contemplation, qui ne peut s'élever jusqu'à Dieu, peut du

1. Ainsi, dans l'inscription de Rosette, l. 3 (*OGI*, 90), Ptolémée v Epiphane est dit *εἰκόνος ζώσης τοῦ Διός.*

2. Ainsi *ἀπαύγασμα* n'est jamais appliqué par Philon au logos; *χαρακτήρ* ne l'est qu'une fois. Inversement les termes dont Philon se sert d'ordinaire, *εἰκών, ἀπεικόνισμα, σκιά*, manquent dans l'Épître.

3. *De opif. mundi*, 25 (I, 5) : *Δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη ὁ θεοῦ λόγος.* Cf. *supra*, p. 191.

moins atteindre le logos [1]. L'épître aux Hébreux ne connaît point ces dégradations successives de la divinité; le Fils n'apparaît pas comme le modèle des autres êtres, et lui-même n'est pas représenté comme une image imparfaite de Dieu, ni comme un objet secondaire de la contemplation religieuse.

4) C'est par le Fils, et c'est aussi par le logos que Dieu a créé le monde. On peut comparer ici deux séries de textes, à première vue fort semblables, empruntés les uns au N. T., les autres à Philon.

Hebr., I, 2 : *δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν. Col.*, I, 16 : *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Io.*, I, 3 : *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Ibid.*, 10 : *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.*

Phil., *De cherub.*, 125-127 (*M.* I, 161-162) : *πρὸς γὰρ τὴν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ· καί ἐστι τὸ μὲν ὑφ' οὗ τὸ αἴτιον, ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη, δι' οὗ δὲ τὸ ἐργαλεῖον, δι' ὃ δὲ ἡ αἰτία... ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον· εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. De spec. leg.*, I, 81 (II, 225) : *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.*

De part et d'autre, on trouve la même affirmation : « par lui, *δι' αὐτοῦ*, tout a été fait. » Mais, si l'on considère les contextes respectifs d'où ces phrases sont tirées, un peu d'attention suffit à y remarquer des différences capitales.

Philon considère le logos comme étant proprement un *instrument (ὄργανον, ἐργαλεῖον)*, et volontiers il exprime son action non plus par le génitif et *διά*, mais par le datif instrumental : *Leg. alleg.*, III, 96 (*M.* I, 106) : *σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Ibid.*, I, 21 (47) : *τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ. Q. Deus sit immut.*, 57 (281) : *δίδωσι δὲ λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο.*

On chercherait en vain dans le Nouveau Testament une construction analogue, de même qu'on n'y trouverait pas le Fils ou le Verbe appelé instrument de Dieu. La raison de cette différence est celle qui a été déjà bien des fois indiquée : dans la création du monde on ne peut attribuer le même rôle à une conception idéale et à une personne, au monde intelligible et au Christ [2].

1. V. *supra*, p. 189.

2. Lightfoot (*Colossians*, p. 155), après avoir cité la plupart de ces

Dans l'un des passages cités ci-dessus (*Leg. alleg.*, I, 21 sq.), Philon décrit avec quelque détail l'action instrumentale du logos; il la représente comme l'action d'une image de Dieu, archétype des créatures; rien de tel dans le Nouveau Testament, mais on y voit le Fils de Dieu, agissant avec son Père et supportant le monde par sa parole puissante[1]. Si l'on veut chercher l'origine de cette doctrine du rôle du Fils dans la création, on la trouvera avec beaucoup plus de vraisemblance dans la théologie de la Sagesse[2] que dans le philonisme.

3) La doctrine du sacerdoce du Christ présente avec la théologie philonienne des points de contact plus nombreux, sinon plus significatifs. Pour en apprécier la portée, il faut rappeler d'abord les textes de Philon, où le logos est représenté comme un grand-prêtre, et le texte où il est comparé à Melchisédec.

Dans le traité *De fuga*, (106-118. *M.* I, 561-563), Philon se propose d'expliquer pourquoi les fugitifs doivent demeurer dans les villes de refuge jusqu'à la mort du grand-prêtre : il y a là, pense-t-il, une injustice, puisque cet exil sera plus long pour les uns, plus court pour les autres. Il résout cette difficulté par l'allégorie : le grand-prêtre ici est la raison : tant qu'elle vit dans une âme, l'âme ne change pas; quand elle y meurt, l'âme pèche. Dans ce long développement voici le passage le plus intéressant (108) : *λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον. οὔτε γὰρ ἐπὶ πατρί, τῷ νῷ, οὔτε ἐπὶ μητρί, τῇ αἰσθήσει, φησὶν αὐτὸν Μωϋσῆς δύνασθαι μιαίνεσθαι, διότι, οἶμαι, γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*[3]. Philon explique ensuite comment le logos est revêtu du monde, comme le grand-prêtre de son vêtement; il ne doit pas déposer sa mitre, c'est dire qu'il ne peut perdre sa dignité; il ne peut déchirer ses vêtements, car il est le lien du monde, et il en maintient l'unité, etc.

textes, conclut : « This mediatorial function however has entirely changed its character. To the Alexandrian Jew it was the work of a passive tool or instrument; but to the Christian Apostle it represented a cooperative agent. »

1. On a déjà vu plus haut (p. 354, n. 4) que ce passage ne pouvait être rapproché de Philon, *Q. rer. diuin. her.*, 36 (478).

2. Cf. *supra*, p. 117 et 119.

3. Je ne comprends pas comment M. Ménégoz a pu (p. 206) rapprocher ce passage de *Hebr.*, VII, 3 : (*Μελχισεδέκ*) ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος.

Dans le *De migratione Abrahami*, 102 (I, 452), le logos ou plutôt la raison humaine est encore comparée au grand-prêtre, dont le vêtement symbolise les puissances intelligibles et sensibles.

Dans le *De gigantibus*, 52 (I, 269), Philon, voulant signifier que l'âme s'élève rarement à la contemplation, écrit : *ὁρᾷς ὅτι οὐδὲ ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ ἐνσχολάζειν τοῖς ἁγίοις δόγμασι δυνάμενος, ἄδειαν ἔσχηκεν ἀνὰ πάντα καιρὸν πρὸς αὐτὰ φοιτᾶν, ἀλλ' ἅπαξ δι' ἐνιαυτοῦ μόλις;*

Le *De somniis*, I, 215 (I, 653) distingue deux temples, le monde et l'âme, dont les deux prêtres sont le logos et l'homme : *δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος.*

Dans le *De Cherubim*, 14-17 (I, 141) Philon interprète le texte des *Nombres*, I, 18, où il est dit que, si une femme est accusée d'adultère, « le prêtre la conduira devant le Seigneur, et découvrira sa tête ». Ceci doit s'entendre allégoriquement de la raison qui confronte l'âme avec Dieu : *προστέτακται τῷ ἱερεῖ καὶ προφήτῃ λόγῳ, τὴν ψυχὴν ἐναντίον τοῦ θεοῦ στῆσαι.*

Enfin, au IIIe livre des *Leg. alleg.*, 79-82 (I, 102-103), le nom et le rôle de Melchisédec sont interprétés allégoriquement ; dans cette interprétation, deux traits sont rapportés au logos : Melchisédec signifie roi juste, or l'âme royale et juste est celle qui est conduite par la droite raison (*ὀρθὸς λόγος*) ; de plus, Melchisédec offrant le pain et le vin et enivrant l'âme est la figure du logos prêtre, qui donne à l'âme de hautes pensées de Dieu : *ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος.*

Il faut convenir que la doctrine qui se dégage de tous ces textes est fort différente de celle qui est exposée dans l'épître aux Hébreux. Le sacerdoce du logos a, pour Philon, un sens cosmologique ou psychologique ; dans les deux cas, d'ailleurs, il est purement symbolique : le logos divin et la raison humaine jouent dans le monde et dans l'homme un rôle analogue à celui du grand-prêtre dans le temple ; il faut remarquer de plus que cette analogie ne porte jamais sur ce qui est essentiel au sacerdoce, c'est-à-dire l'oblation des sacrifices, mais sur les accessoires, c'est-à-dire les cérémonies accomplies par le grand-prêtre ou surtout les vêtements portés par lui ; l'interprétation de l'histoire de Melchisédec ne fait pas exception : les traits par lesquels il symbolise le logos sont, non pas les sacrifices qu'il offre ni son sacerdoce éternel, mais la justice que son nom signifie, ou

l'ivresse qu'il cause dans les âmes par le vin qu'il leur donne.

Au contraire, dans l'épître aux Hébreux, le sacerdoce du Christ est une fonction sotériologique; il l'exerce, non en tant qu'empreinte du Père ou créateur du monde, mais en tant qu'homme et sauveur; ce sacerdoce n'est point un pur symbolisme, justifié par des interprétations allégoriques de la lame d'or, de la tunique ou des clochettes, c'est une réalité comme le sacrifice même de la croix; et, si Melchisédec est la figure du Christ, il l'est non seulement par son nom, mais surtout par l'indépendance et la pérennité de son sacerdoce, par sa supériorité sur Abraham et par conséquent sur le lévitisme.

Au sacerdoce on rattache volontiers le rôle d'intercesseur que le Fils a certainement dans l'épître aux Hébreux (vii, 25) et que le logos aurait, pense-t-on [1], d'après Philon. On cite, en effet, un texte, où il est parlé d'un fils de Dieu d'une vertu excellente, et qui joue le rôle d'intercesseur (*παράκλητος*); malheureusement ce texte ne se rapporte pas au logos, mais au monde [2] : *De uita Mos.*, ii, 134 (ii, 155) : *ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κοσμοῦ πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.*

Plusieurs fois, le logos est appelé *ἱκέτης;* mais ce terme signifie un suppliant, non un intercesseur, et, en effet, de tous les passages où ce terme est appliqué au logos [3], on n'en trouve qu'un où soit exprimée une idée de médiation; encore s'agit-il d'un être intermédiaire, remplissant une fonction cosmologique entre Dieu et le monde, et non d'un médiateur, réconciliant Dieu et les hommes : *Q. rer. diu. her.*, 205, 206 (i, 501 sq.) : *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἔδωκεν ἐξαίρετον ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος.*

1. Ménégoz, p. 205.

2. Mangey note sur ce passage : « *υἱῷ*. Bernardus notis in Josephum reponi vult, *λόγῳ*· sed nil mutandum. Cum ista appellatio de Mundo alibi a Philone usurpatur (sic). » Cf. *De ebriet.*, 30 (361); *Q. Deus sit immut.*, 31(277); *De spec. leg.*, i, 41. 96 (ii, 218. 227). Keferstein, *Philo's Lehre v. d. Mittelwesen*, p. 103-105; Drummond, ii, 237 sq; Grill, p. 134 : « Mit vollem Recht sagt Drummond : The union of the high priest with the cosmos, not with the Logos, is evidently the point, which is here insisted on. »

3. *Leg. alleg.*, iii, 214 (i, 130) : *Ἱκέτης λόγος* signifie « la prière suppliante des Israélites ». *De sacrif. Ab.*, 119 (186) : *Ὁ καταπεφευγὼς ἐπὶ θεὸν καὶ ἱκέτης αὐτοῦ γεγονὼς λόγος ὀνομάζεται Λευίτης*. *De migrat. Abr.*, 122 (i, 455) : *Ταῦτα δὲ τὸν ἱκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἴωθε δωρεῖσθαι.*

ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος αἰεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων· κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν, οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων. Ici, comme souvent ailleurs, le texte de l'Écriture (*Num.*, XVI, 48) et le souvenir de Moïse ont amené Philon à accentuer, dans son interprétation allégorique, la personnification du logos. Mais, si nous laissons de côté tout symbolisme, nous trouverons seulement cette conception, très chère au philosophe alexandrin, mais très éloignée de la théologie chrétienne, que le logos est entre Dieu et le monde à la fois pour les séparer et les unir, n'étant ni *ἀγένητος* comme Dieu ni *γενητός* comme le monde, répondant, pour ainsi dire, à Dieu de l'ordre du monde, et, d'autre part, garantissant au monde le bienfait de l'action divine. On ne saurait donc, comme fait M. Ménégoz (p. 206), rapprocher de cette spéculation philonienne la doctrine de l'Épître aux Hébreux (VII, 22; VIII, 6; IX, 15; XII, 24) sur Jésus médiateur de la nouvelle alliance [1].

1. Les autres rapprochements signalés par M. Ménégoz (p. 206, 207) au sujet du sacerdoce du Christ me paraissent sans signification : il est vrai que Philon appelle Moïse un grand-prêtre, mais cette mention ne se retrouve pas dans l'Epître (III, 1-6). — Dans l'Epître (VII, 27) comme chez Philon (*De spec. leg.*, III, 131. II, 321) il est parlé des sacrifices *quotidiens* du grand-prêtre; ce renseignement ne se trouve pas dans l'A. T., mais, pour l'époque que nous étudions, ce fait est attesté par d'autres témoins encore, par Josèphe (*De bell. iud.*, V, 5,7) et par le Talmud. Cf. Schuerer, II³, p. 291 et n. 35. Rien n'indique donc que cette donnée ait été ici empruntée à Philon, et non à l'observation directe d'un usage alors existant. — Quant à l'entrée du grand-prêtre dans le saint des saints *un seul jour* par an, je ne vois pas que le texte de l'épître (IX, 7) dépende en aucune façon de Philon, *De legat. ad Caium* (ou *De uirtutibus*), II, 591 et *De spec. leg.*, I, 72 (II, 223). D'ailleurs le premier de ces deux textes de Philon a été interprété inexactement; M. Ménégoz écrit : « D'après la Bible et la tradition talmudique, le souverain sacrificateur entrait plusieurs fois, le jour du grand pardon, dans le saint des saints; Philon, par contre, dit qu'il n'y entrait qu'une seule fois, et qu'il aurait été mis à mort s'il y était entré plusieurs fois : *Ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ μέγας ἱερεὺς εἰσέρχεται... Καὶ ἂν αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς δυσὶν ἡμέραις τοῦ ἔτους ἢ καὶ τῇ αὐτῇ τρὶς ἢ καὶ τετράκις εἰσφοιτήσῃ, θάνατον ἀπαραίτητον ὑπομένει.* » Il suffit de lire le texte pour corriger le contre-sens : « Si le grand-prêtre lui-même y entre deux jours de l'année, ou le même jour trois ou quatre fois... » Philon n'exclut pas les deux entrées distinctes du grand-prêtre, rapportées par tous les documents.

6) Un dernier[1] rapprochement est à mentionner entre le λόγος τομεύς de Philon (v. *supra*, p. 193) et la parole de Dieu, dont l'action est ainsi décrite, IV, 12 : ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας. Cette pénétration de la parole et ce discernement qu'elle opère rappellent de très près les images familières à Philon, mais il faut remarquer la différence essentielle des deux conceptions : le λόγος τομεύς, que décrit ainsi Philon, est le logos divin, cet être métaphysique qu'il représente comme le premier-né de Dieu, son image, l'archétype du monde, etc. Au contraire, l'auteur de l'épître aux Hébreux ne parle pas ici du Verbe ni du Fils de Dieu, mais de la parole révélatrice; on pourrait plus justement comparer à ce passage *Apoc.*, I, 16, où l'on voit une épée à deux tranchants sortir de la bouche du Fils de l'homme.

De cette discussion se dégagent les conclusions suivantes :

La christologie de l'épître aux Colossiens et celle de l'épître aux Hébreux se rapproche de la philosophie philonienne en deux points notables : elle applique l'exemplarisme à l'analyse des relations qui unissent le Père et le Fils; elle voit dans le Fils celui par qui Dieu a créé le monde et le conserve.

Ce rapprochement ne peut s'expliquer par une dépendance directe : on ne saurait, dans cette hypothèse, rendre raison des différences des deux vocabulaires[2]. Il est très peu vraisemblable de l'attribuer à une influence du philonisme sur saint Paul ou sur

1. Nous ne dirons rien des noms divins donnés au Logos et au Fils (Ménégoz, p. 204). Le nom de θεός n'est donné par Philon au Logos que dans trois passages, et il ne le fait qu'à contre-cœur et sous la pression des textes qu'il expose (v. *supra*, p. 199 sq.); au contraire, les passages de l'A. T. cités par l'auteur de l'Epître (I, 8-9) ont été choisis précisément par lui parce qu'il y voyait cette attribution. — « De même que Philon identifie parfois le κύριος des Septante avec le Logos, de même notre auteur l'identifie avec le Christ (I, 10). » Cet usage se rencontre dans tout le N. T. (cf. *supra*, p. 275 sq.); je n'en connais aucun exemple chez Philon, et M. Ménégoz a négligé d'en citer.

2. On a relevé plus haut les plus notables de ces différences et, avant tout, l'omission du terme logos dans les épîtres; on peut ajouter un dernier trait à ceux qui ont été signalés. *Hebr.*, I, 2 : Δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Cette conception des αἰῶνες appartient au judaïsme palestinien et est étrangère à Philon, aussi bien que la Jérusalem céleste (XII, 22) et le siècle à venir (XIII, 14; IV, 9-10). Cf. Ménégoz, p. 217.

l'auteur de l'épître aux Hébreux : il faut, pour le faire, oublier l'opposition radicale et constante de ces deux conceptions : d'un côté, un être métaphysique ou mythologique, idée de Dieu, modèle et soutien du monde; de l'autre, le Fils qui s'est incarné pour nous racheter par le sacrifice de la croix.

Ces objections ne sont décisives que si l'on considère le philonisme dans son intégrité et comme un système. Si, au contraire, on envisage isolément les conceptions et les tendances qui ont pris corps dans le philonisme, on reconnaîtra sans peine que plusieurs de ces éléments, par exemple l'exemplarisme ou l'allégorisme, étaient diffus alors dans tout le judaïsme hellénistique, et ont agi aussi sur la théologie paulinienne.

NOTE H

SUR « LES SEPT ESPRITS QUI SONT DEVANT LE TRÔNE DE DIEU ».

Apoc., I, 4 : *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ...*

Sur ces sept esprits, André de Crète proposait déjà deux interprétations (*in h. l.*, *PG*, CVI, 221-224) : *ἑπτὰ δὲ πνεύματα τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους νοεῖν δυνατόν, οὐ συναριθμουμένους τῇ θεαρχικωτάτῃ καὶ βασιλίδι Τριάδι, ἀλλ' ὡς δούλους αὐτῇ συμμνημονευομένους... Ἴσως δὲ καὶ ἑτέρως τοῦτο νοηθήσεται· διὰ μὲν τοῦ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος τοῦ Πατρὸς σημαινομένου... διὰ δὲ τῶν ἑπτα πνευμάτων τῶν ἐνεργειῶν τοῦ ζωοποιοῦ Πνεύματος.* Ces deux interprétations se partagent encore aujourd'hui la faveur des exégètes, et l'on peut invoquer dans les deux sens des arguments considérables.

1re Interprétation : les sept esprits sont les sept anges de la présence.

Cette interprétation est suggérée par le sens naturel des mots : cette expression très concrète « les sept esprits qui sont devant le trône de Dieu » s'entend beaucoup plus aisément de sept anges distincts, que d'un seul Esprit, auteur de sept dons.

Plus bas (VIII, 2), il est parlé plus explicitement des « sept anges qui se tiennent devant Dieu » : *εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν.* Cf. XV, 1. D'ailleurs, cette conception des sept anges est commune à cette époque : *Tob.*, XII, 15 : *ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων οἳ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων, καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου.* Cf. *Hén.*, XX : *ἀρχαγγέλων ὀνόματα ἑπτά;* XC, 21 ; *Test.* XII *Patr.*, *Lévi,* VIII ; *Targ. Jon. Gen.*, XI, 7 : « Dieu dit aux sept anges qui sont debout devant lui. »

Cf. Bousset, *Die Offenbarung*, p. 184-187 ; Clemen, *Religionsgesch. Erklärung des N. T.*, p. 63 sq.

Outre les raisons qui seront alléguées ci-dessous en faveur de

la 2e interprétation, on peut faire à cette 1re des objections graves :

Cette formule de salut se présente sous une forme trinitaire et l'insertion des anges à cette place, entre Dieu et le Christ, est pour le moins très surprenante, étant donné surtout le soin que prend toujours l'auteur de l'Apocalypse de marquer l'infinie distance qui sépare Dieu et le Christ des anges (cf. *supra*, p. 369). Cette objection est grave, mais non insoluble; on peut comparer une formule trinitaire de saint Justin (*Apol.*, I, 6), où l'armée des anges se trouve rapprochée du Fils de Dieu comme formant, pour ainsi dire, sa suite, son cortège [1]. Ici de même les sept anges seraient nommés, par un motif analogue, immédiatement après Dieu le Père.

Cette réponse laisse entière une autre difficulté : on s'explique mal que « la grâce et la paix » soient accordées par Dieu, par les anges, et par le Christ. Il y a là une conception ou du moins une expression théologique tout à fait déconcertante, et surtout dans l'Apocalypse, dont l'auteur est toujours si soucieux de combattre les excès du culte des anges (XIX, 10; XXII, 9).

Enfin le mot « esprit », *πνεῦμα*, n'est jamais employé ailleurs dans la littérature johannique pour signifier un bon ange. Dans tout le N. T., on ne rencontre cette acception que dans une citation des psaumes (*Hebr.*, I, 7 = *Ps.* CIV, 4) et dans l'allusion qui est faite un peu plus bas (I, 14) à ce même texte [2].

2e Interprétation : les sept esprits sont l'Esprit-Saint, le *Spiritus septiformis* considéré comme principe des sept dons.

A cette époque, le texte d'*Isaïe*, XI, 2-3, a donné naissance à la conception des sept esprits [3] : *Hénoch*, LXI, 11 : « Ils loueront et ils exalteront dans l'esprit de fidélité, dans l'esprit de sagesse, dans l'esprit de patience, dans l'esprit de miséricorde, dans l'es-

1. JUST., *Apol.*, I, 6 : *Ἐκεῖνόν τε (τὸν θεόν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* SWETE fait remarquer justement que ce parallèle est peu probant, car la christologie de saint Justin est moins ferme que celle de l'Apocalypse.

2. I, 7 : *Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.* I, 14 : *Οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα;*

3. M. GOGUEL écrit (*Concept. johann. de l'esprit*, p. 52, n. 1) : « On a voulu expliquer ces sept esprits par... *Isaïe*, XI, 2, mais il n'y aurait alors que six esprits. » Peu importe le sens du texte même d'Isaïe, si l'exégèse de ce temps-là y distinguait en effet sept esprits.

prit de justice et de paix et dans l'esprit de bonté. » Saint Justin (*Dial.*, 87) expose la même idée en serrant de plus près le texte d'Isaïe; il distingue l'esprit de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété, de crainte. Saint Irénée (*Démonstration,* c. 9) insiste plus encore sur ces sept esprits; après avoir expliqué comment, conformément à la prophétie d'Isaïe, ils se sont reposés sur le Christ, il poursuit, en décrivant les sept cieux et en y répartissant les sept esprits : « Le premier ciel à commencer par en haut, celui qui entoure les autres, est la sagesse; le deuxième après lui est celui de l'intelligence; le troisième, celui du conseil; le quatrième, celui de la force; le cinquième, celui de la science; le sixième, celui de la piété; et le septième, qui est au-dessus de nous, est plein de la crainte de l'esprit qui éclaire ce ciel. Et Moïse a pris de là son modèle pour le chandelier à sept branches, qui brillait toujours dans le sanctuaire. » Ce dernier texte est bien remarquable, venant d'un lecteur et d'un disciple de l'Apocalypse; on y peut relever non seulement la distinction des sept esprits et leur répartition dans les sept cieux, mais encore leur comparaison avec les sept branches du candélabre (cf. *Apoc.*, IV, 5 : *ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ*). D'ailleurs, pour saint Irénée et d'après ce chapitre même, ces sept esprits sont identiques à l'Esprit-Saint[1].

Les autres passages où il est question des sept esprits dans l'Apocalypse sont : III, 1 : *τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας.* IV, 5 (cité ci-dessus). V, 6 : *ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον, ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά, οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.* Aucun de ces textes n'est décisif; le dernier s'entend plus facilement de l'Esprit envoyé par le Christ, que des sept archanges qui se tiennent devant Dieu.

Telles étant les raisons qu'on peut invoquer pour et contre ces deux interprétations, il semble difficile de donner une solution

1. En faveur de cette interprétation, M. Swete (*in h. loc.*, et *The Holy Spirit,* p. 274) fait valoir une considération d'un tout autre ordre : de même que l'Apocalypse parle des « esprits des prophètes » (XXII, 6 : *Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν*), elle peut parler des sept esprits en tant que reçus par les sept églises. Cette hypothèse a sa valeur; cependant il faut reconnaître que les sept esprits se rencontrent en dehors même des lettres aux sept églises, et dans des contextes qui en paraissent indépendants.

définitive. D'ailleurs, même si l'on voit dans les sept esprits le *Spiritus septiformis,* on peut admettre que l'expression choisie rappelle la conception des archanges et n'en est pas indépendante. A cette époque et dans ce genre littéraire, des formules très semblables, reçues et transmises traditionnellement, recouvrent souvent des idées très diverses.

NOTE I

Io., I, 3. 4.

On distingue quatre ponctuations différentes de ces versets :

I. *Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*
II. *Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ. Ζωὴ ἦν*
III. *Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*
IV. *Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν*

De ces ponctuations, la quatrième est la plus anciennement attestée [1] : elle se trouve chez les gnostiques Ptolémée et Théodote; plus tard elle fut reçue par les Manichéens; on la trouve aussi chez certains écrivains ecclésiastiques, peut-être chez Clément, certainement chez Origène.

La troisième, — qui est souvent malaisée à distinguer de la quatrième, — se rencontre chez Tatien, saint Théophile, saint Irénée, Tertullien, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Ambroise, saint Augustin..

La première apparaît pour la première fois chez saint Alexandre d'Alexandrie, puis chez Didyme, saint Épiphane, saint Chrysostome, saint Jérôme. Saint Ambroise (*In ps.* XXXVI, 35) attribue cette leçon aux « Alexandrini et Aegyptii »; ailleurs (*De fide*, III, 6) il dit : « plerique docti et fideles ».

La deuxième ne se rencontre guère que dans un ou deux textes de saint Épiphane (*Ancor.*, 75).

On peut conclure de ces indications que, jusqu'au IVe siècle, la ponctuation qui met un point après *οὐδὲ ἕν* est de beaucoup la plus reçue; peut-être les premiers commentaires gnostiques sont-ils pour quelque chose dans cette préférence. A partir du IVe siècle, l'usage que les Ariens font de cette leçon la rend suspecte, et

1. Les références à tous ces textes sont données par Zahn, *Excurs* I, p. 697-700; pour les mss et les versions, v. Westcott, p. 28 sq.

la plupart des Pères grecs rattachent ὃ γέγονεν à οὐδὲ ἕν[1]. Les Latins maintiennent plus longtemps l'ancienne leçon[2]. Elle est préférée aujourd'hui par Westcott-Hort, Loisy (*RHLR*, II (1897), p. 49, et commentaire), van Hoonacker (*RHE*, II (1901), p. 7), Calmes.

Cependant la plupart des critiques et des exégètes contemporains l'ont abandonnée : Tischendorf, Nestle, Knabenbauer, J. H. Holtzmann (*Hand-Comm.*), Grill (*Untersuch.*, p. 31), Zahn, Harnack (*Zeitschr. f. Theol. u. Kirch.* II (1892), 3, p. 217).

Si la question devait se trancher uniquement par des arguments paléographiques, l'ancienne leçon aurait sans doute nos préférences : les témoins les plus anciens, écrivains, manuscrits, versions, lui sont favorables. Malheureusement elle a une origine quelque peu suspecte ; elle s'accorde mal avec le contexte ; et je ne pas vois qu'on en ait donné jusqu'à présent une interprétation bien satisfaisante.

Le P. Calmes l'interprète ainsi (p. 26) : « Après avoir dit que tout a été fait par le Logos, l'évangéliste nous apprend qu'avant même d'avoir été créé, le monde existait déjà d'une certaine manière dans le Logos. Il « était vie en lui » c'est-à-dire qu'il était éternellement présent à l'intelligence divine. » Cette interprétation qui s'autorise de saint Augustin (*In Io.*, I, 16) et de saint Thomas (*Summ*, Iª, q. 18, a. 4), soulève de graves objections, si on veut y voir le sens littéral unique[3] de ce passage de saint Jean : il faut en effet prêter à l'évangéliste une conception exemplariste, dont on ne trouve chez lui aucune trace certaine ; il faut ici entendre le Verbe non plus comme la Parole de Dieu, mais comme le modèle idéal que Dieu a conçu ; il faut enfin interpréter la « vie » dans un sens qu'on ne retrouvera plus dans tout le reste de l'Évangile.

Au lieu d'entendre ici l'existence idéale et éternelle des choses dans le Verbe, on peut entendre leur existence réelle et actuelle ; le sens serait alors assez voisin de celui de *Act.*, XVII, 28 : ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν. Cette interprétation est plus vraisemblable que la pré-

1. Des cinq plus anciens onciaux grecs, ACD mettent un point avant ὃ γέγονεν ; ℵB n'ont aucune ponctuation. La plupart des autres ponctuent après ὃ γέγονεν.

2. Du temps de Maldonat, c'était encore la leçon usuelle : « Prima (lectio) est, quam quotidiano sequimur usu, ut post illud *nihil*, sententia puncto claudatur, deinde sequatur alia, *Quod factum est, in ipso uita erat.* » Lui-même cependant ne l'adopte pas.

3. Aussi Bossuet ne donne-t-il cette interprétation qu'à titre secondaire : *Élévations*, XIIe semaine, 10e élévation.

cédente; cependant elle se heurte aussi à des objections décisives : on peut dire que les créatures *vivent* en Dieu ou dans le Verbe, *ont la vie* en Dieu, mais il est plus difficile d'entendre comment elles *sont vie* en Dieu, et plus encore comment cette vie est la lumière des hommes. De plus, dans cette hypothèse, l'imparfait *ἦν* devrait être corrigé et remplacé par le présent *ἐστίν*, comme il l'a été, en effet, dans plusieurs manuscrits [1].

D'autres exégètes, au lieu de rapporter *ἐν αὐτῷ* au Verbe, le rattachent à *ὃ γέγονεν*, et traduisent : « Ce qui était devenu, en *cela* était vie [2]. » Du point de vue grammatical, cette interprétation est très soutenable : de semblables constructions se rencontrent chez saint Jean, et dans le prologue même (I, 12 : *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς*... Cf. XV, 2; XVII, 2. 24). Mais le sens obtenu est peu satisfaisant; ou bien on entendra : « dans les choses créées par le Verbe, il y avait de la vie », et c'est là un truisme tout à fait déplacé dans le contexte, et qui ne peut se relier avec la suite (« et la vie était la lumière des hommes »), ou bien on traduira avec M. Loisy : « En ce qui était devenu, dans le monde, il y eut vie, c'est-à-dire la manifestation du Verbe, qui est pour les hommes la source de la vie éternelle. » Cette exégèse est bien forcée : on ne voit rien dans ces premiers versets qui ait rapport à l'incarnation; et d'ailleurs la vie n'est pas décrite ici comme apparaissant soudain, mais comme permanente : « il y avait vie en lui ».

L'autre leçon donne un sens beaucoup plus satisfaisant : grâce à elle, le v. 4 s'enchaîne avec les précédents et poursuit la description du logos : 2. *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ*... 3. *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*... 4. *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*... Les deux parties du verset se relient plus étroitement l'une à l'autre, et font apparaître dans le Verbe la vie et la lumière, que tout l'évangile décrira. La construction enfin est

1. ℵD, suivis par Tischendorf. ORIGÈNE (*In Io.*, II, 19, 132. *GCS*, p. 76) mentionne dejà cette lecture; c'est donc une variante très ancienne; mais, comme l'observe Westcott, ce n'est qu'une correction artificielle.

2. LOISY, p. 159; cf. *id.*, n. 1 : « Lecture proposée dans la première publication de ce commentaire du prologue johannique, *RHLR*, 1897. La même interprétation a été défendue depuis par VAN HOONACKER (*RHE*, II, 1) et par JANNARIS (*ZNTW*, II, 1,24). » MALDONAT, jadis, jugeait ainsi cette lecture : « Alii, *quod factum est, in ipso uita erat,* tamquam diceret, in eo quod factum est, uita erat. Ita Cyrillus. Quod et coactum uidetur esse, et ad Manichaeorum alludere sententiam, qui et omnia, quae uidemus, uiuere dicebant, et aliquid esse praeter ea, quod non uiueret, quod a Verbo non esset factum. »

exactement parallèle à celle que l'on trouve, I *Io.*, v, 11 : *ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν* [1]; la seule différence est que, dans ce dernier passage, la vie est déterminée (*αὕτη ἡ ζωή*) par le membre de phrase précédent, tandis qu'ici elle apparaît pour la première fois, dans toute sa généralité.

1. On ne peut donc pas dire : « Il n'est pas non plus conforme à la pensée ni au style johanniques de dire qu'il y avait de la vie dans le Verbe; car le Verbe n'a pas la vie comme un don surajouté à son être; le Verbe est la vie, comme il est la lumière » (Loisy, 159); il est entendu que la vie ne peut se trouver dans le Verbe comme « un don surajouté » (cf. Chrys., *In Io. hom.*, v, 4. *PG*, lix, 57), mais elle peut s'y trouver comme dans sa source; et l'on peut, en restant fidèle à la pensée et au style de saint Jean, dire : « Le Verbe est la vie », ou : « en lui est vie », « en lui est la vie éternelle ». — Il n'y a pas à objecter non plus (*ib.*, 158) qu'on serait ainsi ramené de la création à la préexistence éternelle. C'est relativement aux créatures, et, plus spécialement, aux hommes, que le Verbe est présenté ici comme source de vie et de lumière.

NOTE J

LA DOCTRINE DU LOGOS CHEZ PHILON ET CHEZ SAINT JEAN.

Les rapports de la théologie johannique avec la doctrine philonienne ont été bien souvent discutés, sans que les critiques aient pu arriver à une entente. D'un côté J. Réville, suivi par M. Guignebert, ne voit que de l'alexandrinisme dans le IVe évangile : « Tant que nous ne parvenons pas à nous replacer dans les conditions mentales de l'éducation alexandrine, nous ne pouvons pas comprendre le IVe évangile. Quand on est familiarisé avec les œuvres de Philon, on n'éprouve plus aucune peine à s'expliquer le disciple bien-aimé du IVe évangile [1]. » A l'extrême opposé, M. Harnack pense que « le logos (de saint Jean) n'a guère que le nom de commun avec le logos philonien [2] ». La plupart des critiques prennent une position intermédiaire : ils établissent entre les deux doctrines des rapprochements plus ou moins nombreux; ils en concluent que l'auteur du IVe évangile a subi l'influence sinon de Philon, du moins des idées philoniennes, mais tous reconnaissent la transformation essentielle que la conception du logos a subie en pénétrant dans la théologie johannique. M. E. F. Scott, — dont d'ailleurs le livre sur le IVe évangile expose et défend à peu près le même système d'interprétation que celui de M. Loisy, — résume ainsi ces différences : « L'impression reçue par lui (saint Jean) de la vie réelle du Christ, réagit sur l'hypothèse philosophique dont il part, et la remplit d'un contenu nouveau. Son logos n'est pas un principe abstrait, mais une personne; ce n'est pas un agent cosmique, mais spirituel; ce n'est pas la raison créatrice, c'est la parole révélatrice de Dieu [3]. » M. Grill, qui a apporté un soin tout spécial à l'étude comparée de saint Jean et de Philon, et qui a multiplié,

1. *Le IVe Evangile*, p. 319.
2. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 109.
3. *The fourth Gospel*, p. 159.

au delà même de la vraisemblance, les rapprochements entre les deux doctrines [1], reconnaît cependant, aussi nettement que M. Scott, les différences essentielles qui les séparent [2]. Il en est de même de presque tous les exégètes et historiens qui ont étudié cette question pendant ces dernières années.

En reprenant à notre tour la comparaison des deux doctrines, nous ne prétendons pas nier entre elles tout contact; nous voulons seulement, par l'étude respective de leurs analogies et de leurs différences, déterminer le rapport exact des deux conceptions.

1) Le logos. On a exposé plus haut (p. 384 sqq.) les diverses hypothèses qui ont été émises pour expliquer, par des influences purement juives et palestiniennes, l'emploi du terme de logos par saint Jean. Ces explications ont été reconnues insuffisantes; on a d'ailleurs constaté, dans l'épître aux Corinthiens, aux Colossiens, aux Hébreux, des rapprochements de plus en plus nombreux et caractéristiques avec la littérature alexandrine, surtout avec le livre de la *Sagesse,* et secondairement avec Philon. On est donc porté à reconnaître chez saint Jean le même courant doctrinal et la même influence, et c'est là sans doute qu'il faut chercher l'explication de ce terme de logos.

Ces remarques sont confirmées par un fait très significatif : si la doctrine du logos était d'origine purement juive, on devrait en retrouver la trace dans les anciens écrits chrétiens qui accusent plus visiblement l'influence du judaïsme, par exemple la lettre de saint Clément ou le *Pasteur* d'Hermas. Or elle en est absente, et se rencontre au contraire dans les livres nés du christianisme hellénique, c'est-à-dire dans les apologies.

On peut donc, avec la plus grande probabilité, attribuer au terme de logos une origine alexandrine. Si l'on remarque d'ailleurs qu'il apparaît sans être interprété et qu'on ne le trouve que dans le prologue, on conclura qu'il était déjà familier aux lecteurs de l'évangile, mais qu'il appartenait plutôt à la langue technique de la théologie qu'au langage courant des chrétiens.

Quant au sens du mot, on remarquera que le logos, chez Philon, est la pensée de Dieu beaucoup plutôt que sa parole, tandis que, chez saint Jean, comme dans le livre de la *Sagesse,* le Verbe est la parole de Dieu. C'est dire que, dans la conception philonienne du logos, c'est la spéculation hellénique qui a le plus profondément

1. Cf. *infra*, p. 521.
2. *Untersuchungen,* surtout p. 168-176, Cf. p. 139 sqq.

marqué son empreinte, tandis que, dans la théologie johannique, c'est la tradition biblique. Cette remarque sera précisée et confirmée par les rapprochements qui suivent.

2) Le logos fils de Dieu.

Le lecteur connaît déjà les textes de Philon dans lesquels le logos est représenté comme le « fils premier-né » de Dieu : *De agricult.*, 51 (*M.* I, 308); *De confus. ling.*, 63. 146 (414. 427); *De somn.*, I, 215 (653), ou comme ayant pour père Dieu et pour mère la sagesse : *De fuga*, 109 (562) (*supra*, p. 496). D'autre part, on sait que, chez saint Jean, le Verbe est le Fils de Dieu.

C'est là une coïncidence purement verbale : la paternité de Dieu a, chez Philon, un sens exclusivement cosmologique : si le logos a Dieu pour père, c'est que l'univers a Dieu pour père (*De fuga*, 109 : *ἔλαχεν (ὁ λόγος) πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ· μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*); le logos, qui est le monde intelligible, le modèle et le soutien du monde visible, est le fils premier-né de Dieu, de même que le monde visible est le fils puîné de Dieu : *De ebriet.*, 30 (361-362) : *ἡ δὲ (ἐπιστήμη) παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. Q. Deus sit immut.*, 31 (277) : *ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν. De spec. leg.*, I, 41 (II, 218) : *τοῦ μὲν εἶναί σε καὶ ὑπάρχειν διδάσκαλος καὶ ὑφηγητής μοι γέγονεν ὅδε ὁ κόσμος, καὶ ὡς υἱὸς ἀναδιδάξας με περὶ τοῦ πατρός καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ τεχνίτου. Ibid.*, 96 (II, 227) : *πρεπωδέστατον δὲ τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ καὶ τὸν υἱόν, τὸ πᾶν, ἐπάγεσθαι πρὸς θεραπείαν τοῦ γεγεννηκότος.* Cf. *De uita Mosis*, II, 134 (II, 155).

On retrouvera des traces de ces spéculations chez les apologistes qui, même dans les formules trinitaires, appelleront Dieu « le Père de l'univers ». Rien de semblable chez saint Jean : ce n'est pas la création qui rend Dieu Père, le monde n'est pas son fils; il n'a qu'un Fils, « le Monogène qui est dans le sein du Père ».

3) Le logos révélateur.

Pour Philon, le logos est une représentation imparfaite de Dieu; il est son ombre, son image, son empreinte (*supra*, p. 498). Aussi « c'est un grand bienfait pour ceux qui ne peuvent voir Dieu, de rencontrer du moins le logos » (*De somn.*, I, 117. *M.* I, 638); cependant ce n'est pas là le terme de la contemplation religieuse, les parfaits s'élèvent plus haut; ainsi Moïse : « il ne connaît pas la cause par ses effets, ni l'être permanent par son ombre, mais, dépassant tout ce qui est produit, il parvient à une claire

manifestation de l'être non produit » (*Leg. alleg.*, III, 100. *M.* I, 107. Cf. *supra*, p. 189).

Pour saint Jean aussi, le Verbe est révélateur, mais il révèle Dieu parfaitement et souverainement : « Qui me voit, voit mon Père »; « c'est là la vie éternelle, de te connaître, toi seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. »

4) Le rôle du Logos dans la création.

Pour Philon, le logos est l'instrument de Dieu; on se rappelle la théorie des quatre causes, et l'application qu'en fait Philon à la création du monde : Dieu en est la cause principale; les quatre éléments, la cause matérielle; le logos, la cause instrumentale; la bonté de Dieu, la cause finale : *De cherub.*, 125 (162) (*supra*, p. 186). Cet énoncé est très clair et bien d'autres textes le confirment, dans lesquels Dieu apparaît comme créant ou gouvernant le monde par le logos comme par un instrument :

De sacrif. Ab., 8 (165) : *τὸν σοφὸν ἰσότιμον κόσμῳ ὁ θεὸς ἡγεῖται τῷ αὐτῷ λόγῳ καὶ τὸ πᾶν ἐργαζόμενος καὶ τὸν τέλειον ἀπὸ τῶν περιγείων ἀνάγων ὡς ἑαυτόν. De somn.*, I, 241 (656) : (c'est Dieu qui parle) *μόνος ἕστηκα ἐγὼ καὶ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην... καὶ τὸ πᾶν ἐπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ. Ibid.*, II, 45 (665) : *τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.*

On pourrait multiplier ces textes : la construction grammaticale elle-même (le datif) accuse le caractère purement instrumental du logos, de même aussi les termes employés : le logos est l'instrument avec lequel Dieu travaille, le cachet qu'il imprime sur ses œuvres, le lieutenant qui le seconde, etc. Aussi le logos est-il représenté comme se tenant entre Dieu et le monde, donnant ainsi à la créature l'assurance qu'elle ne sera jamais abandonnée par Dieu dont elle est l'œuvre propre, *τὸ ἴδιον ἔργον* : *Q. rer. diuin. her.*, 206 (502).

Saint Jean est si éloigné de cette conception qu'il ne dit même pas, comme d'autres auteurs du Nouveau Testament, que « Dieu a fait le monde par son Verbe » (cf. *supra*, p. 413 sqq.); jamais il ne représente le Fils comme l'instrument du Père; mais il enseigne que le Père et le Fils ont par identité la même puissance infinie, la même activité inlassable, en un mot font les mêmes œuvres par la même action, le Père donnant tout au Fils, le Fils recevant tout du Père, et tous deux étant l'un dans l'autre.

5) La médiation du logos.

Ce qui vient d'être dit fait déjà entendre comment Philon con-

çoit cette médiation : c'est l'action d'un être intermédiaire, à mi-chemin entre Dieu et le monde et les unissant l'un à l'autre; au reste il s'en explique très clairement :

Q. rer. diuin. her., 205-206 (501-502) : Le Père qui a tout engendré a donné au logos ce privilège insigne d'être mitoyen entre la créature et le créateur et de séparer l'un de l'autre. Car il est auprès de l'incorruptible le suppliant de la nature mortelle, toujours prête à défaillir, et il est près des sujets l'ambassadeur du roi. Et il se réjouit de ce privilège, et il l'exalte en disant : « Je me tenais entre le Seigneur et vous » (*Num.*, XVI, 48). En effet, n'étant ni sans principe (*ἀγένητος*) comme Dieu, ni produit (*γενητός*) comme vous, mais intermédiaire entre ces deux extrêmes, je suis pour tous deux comme un otage; au Créateur je donne l'assurance que la race entière ne disparaîtra pas, ni ne se détruira en bouleversant l'ordre du monde; à la créature je fais espérer que le Dieu miséricordieux ne négligera jamais l'œuvre qui est la sienne (texte cité, *supra*, p. 503).

Cette conception du logos comme *μεθόριος*, comme *μέσος τῶν ἄκρων* est capitale chez lui; on en peut rapprocher la conception du logos lien du monde (*supra*, p. 194 sqq).

Le Verbe de saint Jean n'est pas un intermédiaire, mais un médiateur; il réunit Dieu et l'homme, non parce qu'il se trouve entre eux, mais parce qu'il est à la fois l'un et l'autre.

De là son rôle comme principe d'unité : M. Grill (p. 121) a cru pouvoir rapprocher les textes johanniques (« qu'ils soient un comme nous sommes un »; « moi en eux et toi en moi... ») des textes philoniens où le logos est dit « la colle » ou « le lien » qui unit entre eux les êtres : *Q. rer. diuin. her.*, 188 (499); *De uit. Mos.*, II, 133 (II, 155); *De fuga*, 110 (I, 562). La différence est évidente, même si l'on néglige l'opposition radicale qui sépare, ici en particulier, le logos impersonnel de Philon du Verbe de saint Jean : ainsi que l'indiquent toutes les métaphores employées, le logos enchaîne ou enserre (*συνέχει, σφίγγει, συνυφαίνει*) des êtres qui restent distants entre eux, le Verbe incarné se les incorpore; il y a d'un côté juxtaposition; de l'autre, compénétration.

Ces deux conceptions si différentes de l'unité des hommes reflètent deux théologies incompatibles : d'un côté, la divinité dispersée à travers mille êtres inégaux; de l'autre, les personnes divines unies dans l'identité d'une seule nature. La première est naturellement amenée à attribuer l'office de médiateur à un intermédiaire, établi pour ainsi dire à mi-chemin entre Dieu et le monde; le seconde au contraire unit les deux termes extrêmes

dans l'identité d'une seule personne. Pour la première, l'unité des êtres créés est assurée du dehors comme avec une chaîne ou de la colle; la seconde se représente les hommes unis entre eux par leur unité avec Dieu et leur participation à l'unité des personnes divines.

6) La divinité du logos.

Toutes les différences relevées antérieurement apparaissent ici en pleine évidence : pour Philon, le logos est un être intermédiaire; pour saint Jean, il est Dieu [1].

Sans doute, chez Philon aussi, le logos est appelé Dieu; mais, comme on l'a déjà rappelé plusieurs fois, dans toute l'œuvre de Philon, on ne trouve que trois exemples de cet emploi (*Leg. alleg.*, III, 207. *M.* I, 128; *De somn.*, I, 229. *M.* I, 655; *In Genes.*, II, 62 (Aucher, p. 147; ap. Eusèbe, *Praep. euang.*, VI, 13. *M.* II, 625), et, dans ces trois passages, Philon a été amené par le texte qu'il commente à employer cette appellation qu'il considère comme un abus de langage (*De somn.*, *l. c.*), et qu'il atténue le plus qu'il peut en marquant la grande distance qui sépare Dieu du logos. Cette distance est un des postulats nécessaires de sa philosophie : si le logos était aussi parfait que Dieu, il perdrait toute sa raison d'être : il ne pourrait ni expliquer la création du monde, indigne du Dieu souverain, ni offrir à la contemplation encore débile un terme à sa portée.

Pour saint Jean, le Verbe est Dieu : ce n'est pas une affirmation jetée en passant, c'est la thèse de l'évangile entier, il n'a été écrit que pour la mettre en lumière. Cette divinité est égale, ou plutôt identique à celle du Père : entre les deux personnes, il y a identité de science, de sainteté, de puissance, d'action, de nature enfin; et cette identité n'est pas moins essentielle à la théologie johannique que l'inégalité de Dieu et du logos l'était à la doctrine de Philon. C'est par elle, en effet, qu'est réalisée entre le Père et le Fils cette unité parfaite, qui est à la fois le principe et le modèle de l'unité des chrétiens entre eux et avec Dieu : « qu'ils soient un comme nous sommes un », « moi en eux, et toi en moi, pour qu'ils soient consommés dans l'unité ». Qu'on brise l'unité

1. Cf. Grill, p. 171 : « Von grösserer Bedeutung ist aber, dass der Evangelist... nicht mit Philo bei der Vorstellung des Mittelwesens und damit bei der alttestamentlichen Kategorie des Engels stehen bleibt, sondern, wie in der ersten Untersuchung dargethan worden ist, den Gedanken des eigentlichen *Gottwesens* vollzieht : sein Logos ist « Gott » bei Gott. »

du Père et du Fils, l'unité des chrétiens n'est plus qu'un mot et l'évangile de saint Jean n'a plus de sens.

7) La personnalité du logos.

L'opposition est ici plus manifeste encore : pour Philon, le logos n'est pas une personne, mais une force, une idée, un être métaphysique ou mythologique (*supra*, p. 198 sqq.); pour saint Jean, le Verbe est Jésus-Christ, cet homme dont il rapporte les discours, dont il raconte la vie et la mort.

Tous les historiens sont aujourd'hui unanimes à reconnaître cette différence; mais, pour l'apprécier pleinement, il faut bien remarquer que c'est le souvenir personnel du Christ qui a déterminé la doctrine : si la théologie du logos apparaît chez saint Jean si profondément transformée, c'est que la personne de Jésus, à qui elle a été appliquée, lui a imposé ces transformations : c'est pour ne pas trahir cette réalité, qu'elle représente, que le Verbe est conçu non comme un instrument, mais comme un créateur, non comme une image imparfaite du Père, mais comme sa révélation totale, non comme un être intermédiaire, mais comme Dieu.

Quand on a constaté non seulement les différences essentielles qui séparent les deux doctrines, mais surtout l'origine historique d'où elles procèdent, on n'attache plus qu'une importance très secondaire à la question des influences alexandrines exercées sur saint Jean. Quoi qu'on en pense, en effet, il restera établi que la doctrine de l'évangéliste a été déterminée non par des spéculations philosophiques, mais par le souvenir de Jésus-Christ éclairé de la révélation de l'Esprit-Saint.

Il faut cependant, en terminant, signaler certains traits secondaires, dans lesquels quelques critiques, et surtout M. Grill, ont cru reconnaître une influence philonienne.

a) La manne figure du logos.

Cette figure est chère à Philon : Grill (p. 126) cite : *Q. rer. diuin. her.*, 79, 191 (484, 499); *Leg. alleg.*, III, 169, 175 (120, 121); *Ibid.*, II, 86 (82); *Q. det. pot.*, 118 (213-214); *De fuga*, 137 (566).

Il compare VI, 48 sqq. : ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον τὸ μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ...

Ce rapprochement n'est pas sans intérêt[1]; mais il ne doit pas

1. Les paroles rappelées par Grill sont de Jésus-Christ et non de l'évangéliste; cette remarque ne suffit pas cependant à trancher la discussion : ceux qui admettent l'influence philonienne ne reconnaissent pas, en général, le caractère historique de l'évangile de saint

faire oublier que la figure de la manne était des plus familières à tous les Juifs de cette époque (cf. Siegfried, *Philo als Ausleger*, p. 155, 226) et pas seulement aux Alexandrins; saint Paul aussi la rappelle et la rapproche de l'Eucharistie (I *Cor.*, IX, 3 sqq.) sans que personne ait soupçonné chez lui une influence philonienne.

b) Le logos maître.

Parfois Philon représente symboliquement le logos comme un maître : *Q. Deus sit immut.*, 134 (292), cf. *De somn.*, I, 68 (631) (Grill, 119).

Très fréquemment Jésus est appelé maître dans l'évangile; mais il n'est pas besoin pour l'expliquer de recourir à Philon; l'histoire suffit, telle qu'elle est rapportée dans les synoptiques.

c) Le logos imitateur de Dieu.

De confus. ling., 63 (414) : *ὁ γεννηθεὶς μέντοι (λόγος), μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη.*

On rapproche V, 19 : *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἂν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα.* Mais il manque à ce texte de saint Jean ce qu'il y a de plus caractéristique dans le passage de Philon : la théorie exemplariste des paradigmes archétypes que le logos imite.

d) Le logos au-dessus de tout. *Leg. alleg.*, III, 175 (121) : *ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου.*

On peut comparer III, 31 : *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν.* La rencontre d'expression est assez curieuse, l'idée est différente, puisque chez saint Jean il est question de l'incarnation.

Les autres rapprochements sont encore plus fragiles : ainsi Grill (p. 128) rappelle que, pour Philon, le logos est le sceau (*σφραγίς*) de Dieu et que, d'autre part, Jésus dit chez saint Jean, VI, 27 : *τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν.* Il n'y a pas de parité : Jésus n'est pas appelé le sceau de Dieu, mais est dit scellé ou marqué par Dieu. De même, on ne peut tirer aucune conclusion de ce que Jésus dit qu'il a « fait connaître le nom de Dieu » (XVII, 6. 26) et de ce que le logos est appelé par Philon « nom de Dieu » (*De Conf. ling.*, 146 (427) Grill, 115).

Il faut remarquer enfin que Philon n'associe pas à la conception

Jean; et, même s'ils le reconnaissaient, ils pourraient encore retrouver du philonisme soit dans le choix fait par l'évangéliste de certains discours du Seigneur, soit dans certains détails d'expression qui seraient le fait du rédacteur.

du logos les deux idées qui lui sont le plus étroitement liées chez saint Jean : celle de vie et celle de lumière [1].

1. Grill, p. 218 : « Es kann keine Rede davon sein, dass diese beiden Begriffen in der philonischen Logoslehre eine spezifische Rolle zukomme, dass sie zu Grundbegriffen und Schlagwörtern, ähnlich wie im vierten Evangelium, geworden seien. So wenig es an Ausführungen manchfacher Art fehlt, die der Logos auch als Lebensprinzip ansehen lassen, so ist es doch mit Grund aufgefallen, dass Philo nirgends nach Art von Ioh., I, 4 das Wesen des Logos ausdrücklich auf den Begriff der ζωή bringe. » Réville, *La Doctrine du Logos*, p. 67 : « Philon ne dit nulle part, à ma connaissance, que le Logos soit vie. »

NOTE K

I *Io.*, v, 7.

Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.

On ne se propose pas ici de reprendre une fois de plus une discussion si souvent agitée[1] sur l'authenticité de ce verset, mais

1. Parmi les innombrables ouvrages ou dissertations composés sur ce sujet, on peut citer surtout : R. Simon, *Hist. critique des textes du N. T.* (Rotterdam, 1689), p. 203-218 ; — Id., *Hist. critique des versions du N. T.* (*ib.*, 1690), p. 113 sq. — Roger (Decan. Bitur.), *Dissertatio critico-theol. in* I *Io.*, v, 7 (Paris, 1713). — H. Martin (pasteur), *Deux dissertations critiques, la première, sur* I *Io.*, v, 7, *dans laquelle on prouve l'authenticité de ce texte* ; *la deuxième, sur le passage de Joseph touchant Jésus-Christ, où l'on fait voir que ce passage n'est point supposé* (Utrecht, 1717), p. 1-200. — Th. Emlyn, *A full enquiry into the original authority of* I *Io.*, v, 7 (London, 1715 ; 2e éd., 1719). — Dom Calmet, *Dissertation sur le fameux passage de la première épître de saint Jean*, v, 7, dans le *Commentaire sur la Bible*, viii, p. 744-752 (Paris, 1726) ; Id., *Bibliothèque sacrée*, art. lxi (*Dict. de la Bible*, iv, p. 524) (Paris, 1730). — Dom Sabatier, *Bibl. sacr. latinae uersiones antiquae* (Reims, 1744), *in h. l.*, iii, p. 977-978. — De Rubeis, *Dissert. ap.* Zaccaria, *Thesaur. theol.*, iii, p. 33-103. — Isaac Newton, *Historical account of two notable corruptions in Scripture* (I *Io.*, v, 7 ; I *Tim.*, iii, 16), dans I. Newton, *Opera quae exstant omnia*, ed. Samuel Horsley, v (Londini, 1785), p. 493-550. — R. Porson, *Letters to Mr. Archdeacon Travis, in answer to his defence of the three heavenly witnesses*, I *Io.*, v, 7 (London, 1790). — Th. Burgess, *A vindication of* I *Io.*, v, 7, *from the objections of Mr. Griesbach* (2e éd., London, 1823). — N. Wiseman, *Two letters on some parts of the controversy concerning* I *Io.*, v, 7 (Rome, 1835). — Macaire, *Théol. dogmatique orthodoxe*, trad. par un Russe (Paris, 1860), p. 220-228. — Ch. Forster, *A new plea for the authenticity of the text of the three heavenly witnesses* (Cambridge, 1867). — Le Hir, *Etudes bibliques*, ii (Paris, 1869), p. 1-89. — Franzelin, *De Deo Trino* (3e éd., *Romae*, 1881), p. 41-80. — Cornely, *Introd. in U. T. libros sacros*, iii (Paris, 1886), p. 670-682. — J. P. P. Martin, *Introd. à la critique text. du N. T.* Partie pratique, v (Paris, 1885-1886, autographie). — Samuel Berger, *Hist. de*

seulement d'exposer brièvement l'état de la question et les conclusions qui s'en dégagent.

1° Du point de vue théologique on fait valoir en faveur de l'authenticité :

a) Les témoignages patristiques. FRANZELIN résume ainsi les faits (p. 55) : « Textus... a Patribus in Africa, Italia, Gallia, Hispania tamquam pars notissima et grauissima sacrae Scripturae usurpatus demonstratur ab octauo usque ad tertium aut secundum saeculum regrediendo. » Il conclut (p. 69) : « Talis usus publicus et constans Ecclesiae, qualem ostendimus, in textu per se dogmatico sufficiens est demonstratio, textum fuisse legitime admissum in codicem Scripturarum; legitime autem admissus non esset, nisi primitus esset scriptus ab Apostolo Ioanne. »

b) Le décret du concile de Trente : « Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueuerunt, et in ueteri uulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit. »

c) La réponse de la Congrégation du Saint-Office, en date du mercredi 13 janvier 1897 : « Proposito dubio, utrum tuto negari aut saltem in dubium reuocari possit, esse authenticum textum S. Ioannis, in epistola prima, cap., v, vers. 7, quod sic se habet : Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt? Omnibus diligentissimo examine perpensis, praehabitoque DD. Consultorum uoto, iidem Emi Cardinales respondendum mandarunt : Negatiue. »

Ces trois arguments ne semblent pas décisifs :

a) Les témoignages patristiques ne sont pas, en réalité, tels que les présente Franzelin (v. *infra*).

la Vulgate (Nancy, 1893). — L. JANSSENS, *Summa theol.*, III (Frib. i. Br., 1900), p. 135-166. — E. MANGENOT, art. *Jean* dans *DdlB*, p. 1193-1197. — K. KUENSTLE, *Das Comma Ioanneum auf seine Herkunft untersucht* (Fr. i. Br., 1905).

De tous ces ouvrages, les plus importants sont ceux de Paulin Martin, de Samuel Berger et de K. Künstle. On trouverait d'autres indications bibliographiques chez plusieurs des auteurs cités, en particulier chez DOM CALMET *(Biblioth.)*, PORSON, BURGESS, MARTIN (p. 240-248) et KUENSTLE. Pour l'histoire de la controverse, v. BLUDAU, *Der Beginn der Kontroverse über die Echtheit des Comma Ioanneum im 16. Iahrh.* (*Katholik* 1902, II, 167 sqq.); — *Das Comma Ioan. im 16. Iahrh.* (*BZ,* I (1903), p, 280 sqq., 378 sqq.; II (1904), p. 275 sqq.); — *R. Simon und das Comma Ioan.* (*Katholik,* 1904, I, p, 29 sqq., 114 sqq.).

b) Le décret de Trente ne vise pas ce texte, s'il est vrai qu'il n'appartenait pas à l'ancienne Vulgate[1]. On remarque d'ailleurs que ce ne sont pas sur de telles « partes » que porte directement le décret du concile; cf. Martin, p. 175-210; J. V. Bainvel, *De Scriptura sacra* (Paris, 1910), p. 175; C. Pesch, *De Deo Trino*. (Frib. i. Br., 1895), p. 240.

c) Au sujet de la réponse du Saint-Office, M. Mangenot remarque : « Il n'est pas nécessaire qu'elle soit réformée officiellement, et il est peu probable qu'elle le soit ainsi. Il suffit que l'autorité ecclésiastique n'en urge pas l'observation et qu'elle autorise, comme l'a fait l'archevêque de Friboug-en-Brisgau, des études du genre de celle de M. Künstle », et, après avoir rapporté le sentiment de Dom L. Janssens, *Revue bénédictine*, XXIII (1906), p. 119, il conclut : « La discipline, inaugurée le 13 janvier 1897, aura ainsi duré à peine une dizaine d'années[2]. »

2° Du point de vue critique la question se présente ainsi :

a) Dans toutes les églises orientales, ce verset est inconnu. M. Bludau concluait en ces termes une étude sur *Le Comma Ioh. dans les traductions et les bibles orientales* : « Le résultat de notre enquête est le fait, déjà connu d'ailleurs, que les versions orientales ne donnent aucun appui à la thèse de l'authenticité du *Comma Ioh*[3]. »

b) Dans l'Église grecque, on ne trouve aucun vestige de ce verset avant le IVe concile de Latran (1215), où se trouvèrent réunis les Grecs et les Latins. Non seulement les Pères grecs ne l'ont jamais cité dans les controverses ariennes, mais ceux qui ont commenté intégralement la première épître de saint Jean le passent sous silence : v. Œcumen., *In* I *Io.*, V, 6-12 (*PG*, CXIX, 676); Theophyl., *In* I *Io.*, V, 6-12 (CXXVI, 61).

Joachim de Flore s'étant servi de ce texte, le concile de Latran le rappela (Mansi, XXII, 984) : « in canonica Ioannis apostoli epistola legitur : quia tres sunt, qui testimonium dant in caelo, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt; statimque subiungitur : et tres sunt, qui testimonium dant in terra, Spiritus, aqua et sanguis; et hi tres unum sunt; sicut in quibusdam codicibus inuenitur »; et, dans la version grecque, — à peine grecque, — des actes du concile : *ἐν τῇ κανονικῇ τοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ ἀναγινώσκεται, ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυ-*

1. « Il est entendu que saint Jérôme n'a pas admis le verset des trois témoins célestes dans son édition de la Vulgate; l'histoire du texte le prouve clairement » (Mangenot, *Le Comma Ioanneum*, extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mars 1907, p. 4).

2. *Le Comma Ioanneum*, p. 8.

3. *Das comma Iohanneum in den orientalischen Uebersetzungen und Bibeldrucken. Oriens Christianus*, III (1903), p. 126 sqq., cité par K. Kuenstle, p. 3.

ρουντες ἐν οὐρανῷ, ὁ πατήρ, λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον. καὶ τουτοι (sic) *οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. εὐθύς τε προστίθησι... καθὼς ἔν τισι κώδηξιν εὑρίσκεται.*

Plus tard on retrouve cette citation sous la plume du dominicain Manuel Calecas (*PG*, clii, 516 b) et de Joseph Bryennios [1].

Le témoignage des écrivains grecs est corroboré par celui des manuscrits bibliques; parmi la masse des manuscrits collationnés [2] on n'en trouve que quatre et de très basse époque, qui contiennent ce verset :

Ottobonianus 298 (*Act.*, 162), au Vatican, xve siècle. C'est le plus ancien des quatre; il est bilingue, et son texte grec a été revu sur la version hiéronymienne.

Montfortianus (*Évang.*, 61), à Trinity college, Dublin, xvie siècle. Reprenant une conjecture de Porson, Bludau a cru pouvoir établir (*Katholik*, 1902, ii, 167 sqq.) que cette copie avait été exécutée entre 1519 et 1522 pour relever le défi porté par Erasme et le forcer à insérer le comma dans la 3e édition de son N. T.

Rauianus (*Evang.*, 110), Berlin, fin xvie siècle. C'est une copie de la Bible d'Alcala.

Regius (*Act.*, 83), Naples. Le manuscrit est du xie siècle; mais le verset ne se trouve que dans une glose marginale du xviie.

De ces faits on conclut légitimement que le verset ne s'est introduit dans l'Église grecque que sous une influence latine [3].

c) Dans l'Église latine.

On a cru parfois reconnaître une citation du verset dans Tert., *Aduers. Prax.*, 25 (*PL*, ii, 188) : « Ita conexus Patris in Filio, et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sint, non unus. Quo modo dictum est : Ego et Pater unum sumus; »

1. Au tome Ier de ses œuvres, p. 241; cité par Martin, p. 46, n. 2. — Il faut remarquer cependant que Martin fait erreur en disant de ce dernier qu'il était « très attaché à l'Eglise latine »; c'est le contraire qu'il fallait dire.

2. Martin, 18 : « On a examiné tous les manuscrits renfermant les Epîtres catholiques et tous les Epistolaires qu'il y a en Europe, ou peu s'en faut, à savoir 264 manuscrits des Epîtres et 130 Epistolaires, en tout 394 manuscrits, et sur cette masse de documents, il n'y en a que quatre qui présentent le verset des trois témoins. »

3. Il peut être curieux de comparer cet état de choses réel à l'exposé oratoire qu'en donnait John Wesley, *A sermon on* I *John*, v, 7 (London, 1783. Brit. Mus., 873, g. 36), p. 5, parlant de Bengel : « His doubts were removed by three considerations : that though it (this verse) is wanting in many copies, yet it is found in more, and those, copies of the greatest authenticity; that it is cited by a whole train of ancient writers, from the time of St John to that of Constantin...; that we can easily account for its being after that time wanting in many copies, when we remember, that Constantin's successor was a zealous Arian. »

et dans CYPR., *De cathol. eccles. unit.*, 6 (*CSEL*, p. 115) : « Dicit Dominus : ego et Pater unum sumus ; et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est : et tres unum sunt. »

Le premier de ces deux textes est étranger au débat : par la manière même dont il cite *Io.*, x, 30, Tertullien montre que c'est de là qu'il a tiré son argument. Chez saint Cyprien, au contraire, les deux citations sont distinctes, et la seconde se rapporte certainement à I *Io.*, v ; on peut se demander toutefois s'il cite le v. 7 (les trois témoins célestes), ou s'il interprète au sens mystique le v. 8 (les trois témoins terrestres). En Afrique même, les deux interprétations se rencontrent : saint FULGENCE, qui connaît le v. 7, le retrouve chez saint Cyprien (*Contra Arian.*, 10. *PL*, LXV, 224) ; FACUNDUS D'HERMIANE, qui ne le connaît pas, ne voit ici que le v. 8 (*infra*). La seconde interprétation est rendue plus probable par le fait que ce verset est longtemps encore inconnu en Afrique ; on ne s'expliquerait pas que saint Augustin ne l'eût pas connu, s'il avait fait partie de la Bible de saint Cyprien.

La première citation certaine se trouve chez PRISCILLIEN, *Tract.* 1 (*CSEL*, p. 6) : « Sicut Iohannes ait : tria sunt, quae testimonium dicunt in terra, aqua caro et sanguis, et haec tria in unum sunt ; et tria sunt, quae testimonium dicunt in caelo, Pater Verbum et Spiritus, et haec tria unum sunt in Christo Iesu. » Plus tard ce texte est cité[1] dans la profession de foi présentée, d'après VICTOR DE VITE, en 484 par 466 évêques africains (*Histor. persecut. Afric. prouinc.*, II, 82. *CSEL*, p. 60) ; par saint FULGENCE, *supra* et *De Trinit.*, 4 (LXV, 500) ; *Cont. Fabian.*, *fr.* 21 (777) ; Ps. FULGENCE, *Aduers. Pintam*, 8 (LXV, 715) ; Ps. VIGILE DE TAPSE, *De Trinit.*, 1 (LXII, 243, 246), 5 (274), 7 (283), 10 (297) : *Ad Varimad.*, 5 (LXII, 359)[2] ; Ps. AUGUSTIN, *Specul.*, 2, 1 (*CSEL*, p. 314) : Ps. JÉRÔME, *Prol. ad epist. cath.*, (XXIX, 828 sq.)[3] ; CASSIODORE, *Complex. in* I *epist. Io.*, (LXX, 1373) ; *Testimon. Script. et Pat.*, ap. ISIDORE DE

1. On a cru le retrouver aussi (E. MANGENOT, *Le comma Ioanneum*, *Rev. des sciences ecclés.*, mars 1907, tirage à part, p. 5) dans saint JÉRÔME, *Tractat. de ps.* XCI (*Anecdota Maredsolana*, III, 3, p. 74) : « Relatum est mihi, fratres, quia inter se quidam fratres disputando quaesissent, quomodo Pater et Filius et Spiritus sanctus et tres sunt et unum sunt. Videtis ex quaestione, quam periculosa sit disputatio. » J'hésite beaucoup à voir ici une citation de I *Io.*, v, 7.

2. On voit combien ce verset est cité fréquemment dans les controverses trinitaires de cette époque, et c'est sans doute un fait très naturel, étant donné la forme si explicite et si décisive de ce texte. Mais le silence de tous les Pères du IVe siècle, dans leur polémique contre les Ariens, n'en est que plus significatif.

3. Cf KUENSTLE, p. 27, et le mémoire posthume de Sam. Berger sur *les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (Extrait des mém. présentés à l'Acad. des inscript., première série, XI, 2 (Paris, 1902), p. 12.

Séville, app., xi, 2 (lxxxiii, 1203); Heterius et saint Beatus, *Ad Elipand.*, 1, 26 (xcvi, 909).

Cependant, même au ve siècle et plus tard, plusieurs Pères latins ne connaissent pas ce verset : Augustin, *Cont. Maximin.*, ii, 22, 3 (xlii, 794-795) : « Scrutare itaque Scripturas canonicas ueteres et nouas, et inueni si potes, ubi dicta sunt aliqua : unum sunt, quae sunt diuersae naturae atque substantiae. Sane falli te nolo in Epistola Ioannis apostoli, ubi ait : Tres sunt testes, spiritus et aqua et sanguis, et tres unum sunt. Ne forte dicas spiritum et aquam et sanguinem diuersas esse substantias, et tamen dictum esse : unum sunt; propter hoc admonui ne fallaris. Haec enim sacramenta sunt, in quibus non quid sint, sed quid ostendant, semper attenditur... Tria itaque nouimus de corpore Domini exisse, cum penderet in ligno... Quae tria si per se ipsa intueamur, diuersas habent singula quaeque substantias; ac per hoc non sunt unum. Si uero ea, quae his significata sunt, uelimus inquirere, non absurde occurrit ipsa Trinitas, qui unus, solus, uerus, summus est Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, de quibus uerissime dici potest : Tres sunt testes, et tres unum sunt; ut nomine spiritus significatum accipiamus Deum Patrem... nomine autem sanguinis Filium... et nomine aquae Spiritum Sanctum. » Dom Sabatier (*loc. c.*) remarque sur ce texte : « luce meridiana clarius est S. Doctorem uersiculum Iohannis septimum penitus ignorauisse »; on y peut voir aussi comment l'interprétation mystique du v. 8 a suggéré le v. 7; on fera les mêmes remarques sur le texte suivant.

Facund. Herm., *Defens. tr. capit.*, 1 (lxvii, 535-536) : « Iohannes apostolus in epistola sua de Patre et Filio et Spiritu Sancto sic dicit : Tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt : in spiritu significans Patrem... in aqua uero Spiritum Sanctum significans... in sanguine uero Filium significans... Quod... Iohannis apostoli testimonium beatus Cyprianus Carthaginiensis antistes et martyr in epistola uel libro, quem de Trinitate (unitate) scripsit, de Patre et Filio et Spiritu Sancto dictum intelligit. Ait enim :... »

Même ignorance du v. 7, et même interprétation mystique du v. 8 chez saint Eucher, instruct. i, *De epist. Iohan.* (*CSEL*, p. 137; *PL*, l, 810); cf. id. *form.*, x, de numeris, de num. iii, (*CSEL*, p. 59; Pitra, *Anal. sacra*, ii, p. 542[1]); saint Léon, *Epist.*, 28, 5 (liv, 775). Bède a commenté intégralement I *Io.*; il ne connaît pas v. 7 (xciii, 114); même omission dans le lectionnaire de Luxeuil, (ve-vie siècle) (lxxii, 446); cf. Mabillon, *Liturg. Gallicana* (Paris, 1685), p. 476.

Les témoignages patristiques sont confirmés ici encore par la tradition manuscrite; je ne puis donner ici que quelques indications sommaires, renvoyant pour plus de détails soit à Kuenstle (p. 30-44), soit surtout à Sam. Berger.

1. Chez Migne (l, 770) le passage est interpolé.

A ne considérer que les manuscrits latins les plus anciens (jusqu'au IXe siècle exclusivement), on trouve le comma dans q (Monac. 6436), palimps. leg., leg.[1], tolet., cauens., compl.[1-2], lemouic., theod. (mesm.), corbei., sangall. 72. 83. 907. 1398, Brit. Mus. Add. 11852, einsied. 1. 7, Genev. 1. On ne le trouve pas dans am., fuld., harl., vall., paul., leg.[2], Bibl. nat. 1. 2. 3. 4 (Anic.). 5. 8. 47. 93. 250. 8847. 11505. 17250, Angers 1. 2, Reims 2, Bamb. 5, Zurich, Grandv., Berne 4, Col. 1, Monza, Sangall. 63, Monac. 6230, Armac.

Dans les manuscrits qui omettent le verset, le texte biblique est à peu près uniforme (BERGER, p. 104, n. 1); dans ceux qui l'ont[1], il est très divers (*Ib.*, p. 10, 27 n., 83, 107, 128 n. 5, 111 et n., 143 n., 163 et n. 1); on remarquera en particulier Bibl. nat., 13174 (IXe s.) : la première main a omis le verset; une deuxième l'a ajoutée sous cinq formes différentes (BERGER, 103, 104).

Si l'on considère l'origine des manuscrits, on remarque que tous les manuscrits espagnols et leur alliés contiennent le verset; la plupart des autres l'omettent (v. KUENSTLE, p. 31 sqq.).

Si l'on considère leurs dates, on suit la diffusion progressive du verset. MARTIN a collationné les 258 manuscrits latins de la Bibliothèque nationale (p. 148-152); pour les IXe-XIIIe siècles, les résultats de son enquête peuvent se résumer dans le tableau suivant :

au IXe siècle,	3 manuscrits ont le verset;	7 l'omettent.
Xe	1	3
XIe	2	3
XIIe	13	2
XIIIe	113	5

De ces faits se dégagent, croyons-nous, les conclusions suivantes :

1° le verset des trois témoins célestes manque dans toutes les versions orientales;

2° il n'appartenait pas au texte original et n'a pénétré dans le texte grec que sous une influence latine;

3° il ne se trouvait ni dans l'ancienne version latine ni dans le texte primitif de la Vulgate;

4° il apparaît pour la première fois en Espagne, au IVe siècle[2], et c'est d'Espagne qu'il s'est répandu dans le monde latin;

1. Sur les fragments de Sarezzano v. KUENSTLE, 44; G. MORIN, *Rev. bénéd.*, 1898, p. 84.

2. M. KUENSTLE a cru pouvoir reconnaître en Priscillien lui-même l'auteur de ce verset (p. 45 sqq.); cette hypothèse a été combattue par E. C. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme* (Paris, 1909), p. 267-269; cf. G. MORIN, *Rev. bénéd.*, XXVI (1909), p. 486, citant C. CIPOLLA, *La citazione del comma Ioanneum in Priscilliano, Rendiconti del R. Ist.*

5° il est probable qu'il doit son origine à une interprétation mystique du v. 8, telle que nous la trouvons chez saint Cyprien, saint Augustin, saint Eucher, Facundus d'Hermiane.

Lomb., ser. II, 40 (1907), p. 1127-1137. — Je crois inutile de reprendre ici cette discussion qui n'intéresse pas directement notre sujet.

TABLE DES TEXTES DE LA BIBLE

N. B. — Les deux chiffres de gauche indiquent l'un le chapitre, l'autre le verset, d'après les divisions des textes originaux ; le chiffre de droite indique la page où le texte est cité. — Quand un texte est cité plusieurs fois dans une même page, on n'en a pas répété l'indication. — La page où un texte est étudié plus spécialement est marquée en caractères gras.

S. Marc.

S. Luc.

Actes des Apôtres.

Epître aux Romains.

Épître aux Éphésiens.

Épître aux Philippiens.

Épître aux Colossiens.

Épîtres aux Thessaloniciens.

I

TABLE DES TEXTES DE PHILON

L'ordre d'après lequel les traités de Philon sont cités dans la liste ci-dessous est celui des éditions COHN-WENDLAND, MANGEY, AUCHER. Le chiffre de gauche indique le paragraphe d'après l'édition COHN-WENDLAND, pour les traités parus dans cette édition (*De opificio mundi — De exsecrationibus*); il indique la page du tome II de MANGEY pour le *Quod omnis probus liber*, la *Legatio* et les fragments grecs; le paragraphe de CUMONT pour le *De aeternitate mundi*; le paragraphe d'AUCHER pour les autres traités. Le chiffre de droite indique la page où le texte est cité. Quand un texte est cité plusieurs fois dans une même page, on n'en a pas répété l'indication.

TABLE DES AUTEURS CITÉS

N. B. — On n'a pas fait entrer dans cette table les auteurs sacrés ni Philon, dont les citations ont été relevées dans les tables précédentes. — On n'y a pas indiqué non plus les auteurs qui sont simplement nommés, sans que la mention qui en est faite soit accompagnée d'aucune citation ni d'aucun renvoi.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Cette table est destinée à compléter la table analytique des matières, non à la suppléer; on n'y trouvera donc pas l'indication des sujets dont la table analytique suffit à marquer la place dans le livre et à esquisser le développement (p. ex. Philon, saint Paul, saint Jean, etc.).

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

LIVRE III

La révélation chrétienne.



